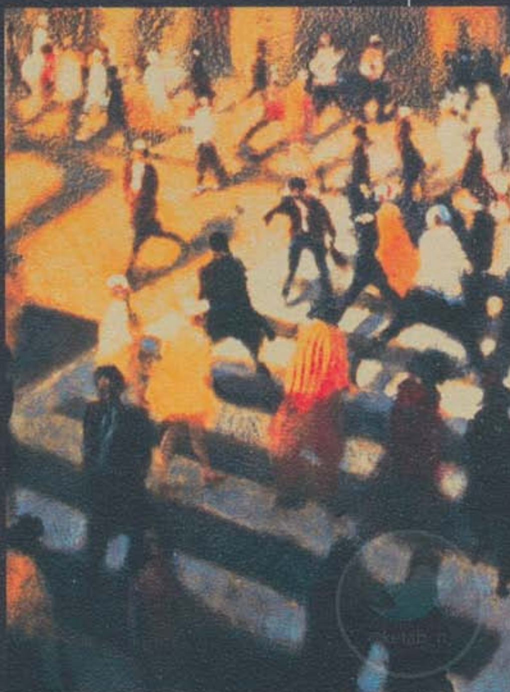
مدخل إلى

فلسفة العلوم الاجتماعية

29.1.2022



مارتن هوليس

ترجمة: خالد قطب

معنى
MANA

مدخل إلى
فلسفة العلوم الاجتماعية

تمت ترجمة هذا الكتاب بدعم

مبادرة
ترجم

Tarjim Initiative

مدخل إلى فلسفة العلوم الاجتماعية

تأليف: مارتن هوليس

ترجمة: خالد قطب

الطبعة الأولى: 2021

ISBN: 978-603-91589-1-2

رقم الإيداع: 1442/5926

هذا الكتاب ترجمة لـ:

Martin Hollis,

The Philosophy of Social Science: An Introduction

الآراء والأفكار الواردة في الكتاب تمثل وجهة نظر المؤلف

معنى MANA

الناشر:

دار معنى للنشر و التوزيع

www.mana.net | info@manaa.net | @ManaPlatform

المحتويات

يُقدّم هذا الكتاب التعليميّ الجديد لمارتن هوليس (Martin Hollis)[1] مدخلًا واضحًا بشكل استثنائيّ وموجز لفلسفة العلوم الاجتماعية. إذ يتطرّق إلى مشكلات ناشئة عن قضايا فلسفيّة جوهريّة؛ فهلْ من الأفضل تصوّر البِنيات الاجتماعية بوصفِها نُظمًا من القوانين والقُوى، أم بوصفِها شبكاتٍ من المعاني والممارسات؟ وهلْ من الأفضل النّظر إلى الفعل الاجتماعي بوصفِه سلوكًا عقليًّا، أم بوصفِه تعبيرًا عن الذات؟ يدفعُ هذا الكتابُ القارئَ دفعًا إلى تأمّل طبيعة المنهج في العلوم الاجتماعيّة عبر استكشاف هذه المشكلات. فهلْ يهدف المنهج إلى تفسير العالم الاجتماعي وَفق الطريقة المتّبعة في العالم الطبيعي، أم يتمثّل الهدف منه في فَهم العالم الاجتماعيّ من داخِله؟

يكشفُ هذا النصّ العابرُ للتخصصات عن سبب كونِ التفكيرِ الفلسفي أمرًا جوهريًا بالنسبة للعلوم الاجتماعية. يوضّح مارتن هوليس هذه النقطة من خلال إيجاد رابطٍ، على سبيل المثال، بين مشكلات أسباب الفعل، والهُويّة الشخصية، والأذهان الأخرى، ومشكلاتِ نظرية الألعاب، وأداء الأدوار، والثقافات الأخرى. ولهذا يلجأ هذا النصُّ المكتوب بأسلوب مارتن هوليس النثريّ المتميز بالوضوح، إلى الفلاسفة وعلماء الاجتماع على حدٍّ سواء، كمدخلٍ متميزٍ إلى هذا الموضوع.

(1) مارتن هوليس: أستاذ الفلسفة بكلية الاقتصاد والدراسات الاجتماعية بجامعة إيست أنجليا، نورويتش، وزميل الأكاديمية البريطانية.

مقدمة

تُعدّ عملية تبادل الأفكار بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع عملية خصبةً للجميع، ويسعى هذا الكتاب إلى نشر هذه العادة. إنّه لأمرٌ يدعو إلى السرور أن يأتي هذا الكتاب من جامعة تجدُ الفلسفة فيها مكانَها بين العلوم الاجتماعية وتتعاون معها؛ ولهذا أجدُ نفسي مدينًا لهذه الجامعة بالكثير، ولا سيّما عشرات الطلاب الذين قدّموا لي يدَ العون على إنجاز هذا التواصل. لقد كان أول من وضع استراتيجية منظمة لتجاوز مشكلة التفسير والفهم بين النّزعة الكلّية والنزعة الفردية، هو ستيف سميث (Steve Smith)، عندما كُنا نكتب معًا كتاب «تفسير العلاقات الدولية وفهمها» (1990)، إذ تَعود إليه كل الإحالات المتعلقة بالعلاقات الدولية الموجودة في هذا الكتاب. والشكرُ موصولٌ له على تعليقاته المفيدة على المُسودّة الأولى. كما أنني أدين بالفضل إلى شوان هارجريفيز هيب (Shaun Hargreaves Heap)، وغزواته في الاقتصاد، ولمقالاته الّتي كتبناها معًا. فقد علّق تعليقًا مفيدًا أيضًا على المُسودّة الأولى، فأدخل تحسينًا على فهمي للاقتصاد جرّاء العمل معه، ومع روبرت سوجدن (Robert Sugden) حول أسس نظرية الألعاب في كتاب «نظرية الاختيار» (1992). لقد جمعنا معًا تدريس الفلسفة، والسياسة، والاقتصاد في برنامج الدراسات العابرة للتخصصات. كما تتضمن قائمة المساهمين من السياسيين جون ستريت (John Street) الذي علّق تعليقاتٍ مفيدة أخرى. كما تضم القائمةُ زملائي من الفلاسفة، أمثال: تيموثي أوهاجن (Timothy O’Hagan)، وأنجوس روس (Angus Ross)اللذين شاطراني اهتمامي بالعديد من الموضوعات. وهناك ما هو أكثر من ذلك، فقد ساعدت تعليقات بيل جوردان (Bill Gordan)، على توسيع آفاق للتجول داخلَ العلوم الاجتماعية دون الالتفاتِ إلى أيّ حدود. وقد جاءت تعديلاتٌ أخرى من جيفري هاوثورن (Geoffrey Hawthorn)، وجون سكوروبسكي (John Skorupski)، ومدقق أمريكي مجهول من دار نشر جامعة كامبريدج. ويَدين هذا الكتاب أيضًا إلى الكثيرين؛ حيث لا يتّسع المجال هنا لذكرهم، ولكن لا يمكن أن أختمَ القائمة دون الاعتراف بفضل كوينتين سكينر (Quentin Skinner)، على موضوعات هذا الكتاب.

مارتن هوليس

جامعة إيست أنجليا

نورويش

مقدمة الطبعة المنقحة

مرّ ما يقرب من ثماني سنواتٍ منذ أن كُتب هذا الكتاب الذي يُقرأ الآن، وإنها لمفاجأةٌ سارّة أن تُبصرَ كيف صمدَ طوال هذه الفترة من الزمن. فقليلة هي الأحداثُ التي حدثت في هذا العالم، أو في فلسفة العلوم الاجتماعية لتجعلَ هذا الكتاب في حاجة إلى أي مراجعة كبيرة. ثمّة حادثةٌ واحدة للأسف قد وقعت في هذه الفترة، وهي وفاة مارتن هوليس في عام 1998. ولو أُتيحت له فرصة الإشراف على إنتاج هذه الطبعة الجديدة بنفسه، لكان بلا شكٍّ، سيقدم بذكائه الناقد، وأسلوبه الأنيق، مراجعةً أكثرَ ثراءً لهذا الكتاب. وإذ افتقرتُ إلى عطاياه، فقد انصرفت وحيدًا عما لا أستطيع تحسينه، ولهذا اقتصرتْ جهودي على مجالين اثنين: الأول: وهو أمر عقيمٌ عمومًا، ويتمثّل في البحثِ عن الأخطاء الواضحة، والثاني: هو تحديثُ قائمة المراجعِ وتوسيعها. فقد أضفتُ عددًا من الأعمال الرئيسةِ التي ظهرت منذ ظهورِ الطبعة الأولى من هذا الكتاب، وأضفتُ أيضًا عددًا قليلًا من الكتبِ التمهيدية الحديثة في هذا المجال، وبعض المراجع الأكثرِ تفصيلًا المهتمة بموضوعات رئيسة، تم تغطيتها هنا، استجابةً لنصيحة زملاء آخرين لمارتن بجامعة إيست أنجليا. وأتطلع إلى أن ذلك سيجعل هذا الكتابَ واضحًا ومفيدًا، كدليل تمهيدي لطالب فلسفة العلوم الاجتماعية في السنوات الثماني القادمة، تمامًا كما كان عندما توقف مارتن عن الكتابة.

جيري جودنوج

جامعة إيست أنجليا

نورويتش

الفصل الأول

مدخل: مشكلات البنية والفعل

انتهت حِقبةُ الثمانينيّات من القرن الماضي (العشرين) بانهيارِ الأنظمة الشيوعيّة في أنحاء أوروبا الشرقية كافّةً. لقد كان من الصعبِ أن نتذكّرَ كيف كان هذا يبدو مستحيلًا. فلقد كان ثمّةَ يقينٌ كبيرٌ في العالم منذ عام 1945م بأن النظامَين الشيوعي والرأسمالي موجودان هنا ليبقيا. إذ يُمثّل كلٌّ من الاتحاد السوفيتيّ وأمريكا قطبَي هذا النظام الدولي ثنائيّ القطب. ولكن فجأةً تفكّكَ القطب الأول. أتذكّر عندما كنت أبدّلُ قنواتِ التلفاز كلَّ صباح، وأنا فاغِرُ الفَم لعدم تصديق تساقطِ الحكومات الواحدة تلو الأخرى، حتّى أصبح الاتحادُ السوفيتي فارغًا. ثم حدث ما كان مستحيلًا تمامًا أن يحدثَ، وهو تلاقي ما يُعرف باتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفيتية.

كان الخبراءُ في حيرةٍ من أمرهم، مِثلُهم في ذلك مثلُ الهواة، عندما تصدَّوا على استحياءٍ غير معتاد، لتفسير لماذا كانت هذه الأحداث متوقعةً. حتى المثقفون تسرّعوا في ادّعاء المعرفة الكلية التي كنّا نتلقّاها باستخفاف. كان المزاج الساخطُ لسكان موسكو في ذلك الوقت مشتعلًا بالرسومات الكاريكاتورية الروسية، التي ما زلتُ أحتفظ بها على جدراني حتى الآن، حيثُ تُظهر ماركس (Marx)، وإنجلز ((Engels)، ولينين (Lenin) جالسين على حجَرٍ في موسكو، ويرتدون قبّعاتهم الروسية، ويقول ماركس للآخرين: «ولكن ما زالت النظريةُ صحيحةً»! كان ماركس على حقٍّ، لكن على المستوى الأكثر تجريدًا بطبيعة الحال. إذ إنّ ثمة طرقًا لقراءة عمله الذي يشير فيه إلى أن الثورةَ الروسية، التي حدثت في عام 1917 لم تُوفِ شروطَ ديكتاتورية البُرُوليتاريا، وأن الاتحادَ السوفيتي لم يكن البتّة اشتراكيًا، وأن الهيمنةَ السوفيتية في أوروبا الشرقية بعد عام 1945، كانت انحرافًا بالغًا عنها. فإذا كانت النظريةُ لم تُختبَر البتّة، فلا يُمكن الطعن في صدقها. وبالمثل، لا يزال يدّعي المنظِّرون الذين يعتقدون في الثنائية القطبية، أن قطبًا قد تمّت تنحيتُه لتحلّ مَحلّه قوةٌ جديدةٌ، ربما تكون الصين. ولكن أيُّ شخصٍ منفتحٌ على هذا الأمر المثير للدهشة، سيكونُ ميّالًا أكثرَ لتوقّع هذا الأمر، فعندما انفجرت هذه القناعات السابقة، ذهبتْ بعض النظريات البِنيويّة البارزة معها.

من جهةٍ أخرى، لم يكن سقوط الحكومات ناتجًا ببساطة عن فعل عددٍ قليل من الأفراد الذين استدعوا خدعة المنظمات المتداعية. إذ لم يكن كافيًا إضافة آلاف الأفراد العاديين لتعديل ميزان القوى للإطاحة بالنظام. لقد كان يجب أن تشتمل القصةُ على تضافر الجماعات الاجتماعية لممارسة القوى الكامنة في الشبكات الاجتماعية القائمة. ويمكننا التساؤلُ عن: أيّ من هذه القوى الناشئة كانت بمثابة عامل حاسمٍ طوال الوقت: هل هي القومية؟ أم قوى السوق؟ أم الدين؟ ولكن لا يُمكننا افتراضُ أنّ هذا الفعل المجرّد قد قَوّض كل البِنيات السابقة، تمامًا كما لو افترضنا أن قاربًا قد غَرِق نتيجة عددٍ كبير جدًا من الركاب المتسللين على متنه. لقد حلّت أنظمةٌ جديدةٌ محلّ أخرى قديمة، وتكيّفت جماعاتُ السلطة، وتعايشتْ، من تحت السطح. فإذا كانت بعضُ النظريات البنيوية قد سقطت صريعةً، فإنه ما زالت ثمةَ حاجةٌ ما إلى التفكير في البِنيات. لقد أصبحت الأسئلة المثارة عن البنية والفعل أكثر إلحاحًا وإثارة، خاصةً عندما استشعر الفلاسفة صعوبةَ هذا الأمر. لقد أصبحت هذه الأسئلةُ أكثرَ صعوبةً من خلال رؤية ما يمكن أن يقومَ به الفعل. كان ثمة تذكيرٌ شديدٌ بأن النظام الاجتماعي هو دعوةٌ هشة لفكر متجددٍ يتعلق بالحرية الاجتماعية، وتعزيز الحياة الاجتماعية.

ربما تكونُ الحكوماتُ المتساقطة مدخلًا مثيرًا لكتاب فلسفي، لكنني أرغبُ، منذ البداية، في افتراضٍ مؤدّاه: لا يمكن لفلسفة العلوم الاجتماعية أن تتنفس في ظل فراغٍ مفاهيميٍّ. فعلى الرغم من أن علماء الاجتماع هم خطوط المواجهة الأولى في العلوم الاجتماعية، فلا يمكنهم التقدمُ دون تنظير، على الأقل في هذا الوقت، ودونَ التفكيرِ بطريقة فلسفية. وفي المقابل، أؤكدُ أنه لا يمكن مطالبةُ علماءِ الاجتماع بالإصغاء دون أن يكون لديهم بعضُ الفضول. يسهُلُ اختراقُ حدود فلسفة العلوم الاجتماعية، خاصّة عندما نأتي لمناقشة فَهم الفعل الاجتماعي، أكثر بكثير من اختراق حدود فلسفة العلوم الطبيعية. وفي الوقت ذاته، يُعدُّ مشهدُ الحكومات الساقطة، في الأفقِ الفلسفي، بمثابة صورةٍ للتغيّرات الدراماتيكية، وإن كانت على نحو أبطأ. لقد ترعرعت، بشكل واضح، على فكرة واضحة وهي أن ثمّةَ مهامَّ صحيحة للفلسفة، وعلاقتها بفكرة واضحة بنفس القدر، عن مهمة العلم. كان من المفترض أن ندمج هاتين الفكرتين معًا عندما يتعلق الأمرُ بالعلوم الاجتماعية دون أيِّ مشكلة، لكنَّ هذه المشكلة قد أوشكت على الانفجار بالفعل على جميع الجهات، وقد أدركت ذلك لاحقًا، غير أن نتائجها لم تكن واحدةً، ولم تكن دائمًا واضحةً في الكتب التعليمية

الخاصة بالعلوم الاجتماعية التي تتعامل مع منهج. وبرغم انتشارها، فإنّ المرء يحتاج إلى فهم الصورة القديمة ليفهم الصورة الجديدة، أو لمقاومتها. ولذلك سأبدأ بعرضٍ تفسيرٍ قديم للعقل البشري وطبيعة العلم. ولا يحمل هذا التفسير بداخله أيّ فرضية تدّعي أن ما هو قديمٌ بالضرورة خاطئ.

مشروع التنوير

إن الصورةَ المدرسية للعلم الحديث هي صورةٌ لعقل غيرِ متحيّز، يستكشف عالَمَ الطبيعة المستقل. فالطبيعة مستقلةٌ، بمعنى أنها كذلك، وكما هي، سواء لاحظها الإنسانُ أم لم يلاحظها، ثم تأتي النظريات للتضييقِ عليها، أو لتفسيرها بطريقةٍ أو بأخرى. فالعقل هنا غير متحيّزٍ بالمعنى الذي يتجنب به العلمُ الخرافةَ، والسلطة التقليدية، والأيديولوجيا. أو بعبارة أخرى، الأحكام المسبقة. إذ يعتمد العقل، فقط، على ما تعلمه من الطبيعة ذاتها. أطلق على هذه الصورة، الصورة المدرسية؛ لأنّ هذا الكتاب ليس في حاجةٍ إليها، حتى لو كانت صحيحةً. وبرغم ذلك تتضمن هذه الصورة عنصرًا جوهريًّا عن الفكرة المألوفة الخاصةِ بإرهاصات التحوّل من العصور القديمة، إلى العالم الحديث، والعقل والعلم الحديثين. كما أنها صورةٌ نبيلةٌ؛ كونها ما زالت محتفظةً بتأثيرها الكبير برغم شكوك «ما بعد الحداثة»[1].

تذهب القصةُ النبيلة للحداثة وتقدّم العقل إلى شيء من هذا القبيل. فمنذ ما يقرب من خمسة قرون أدرك العلماء، بالتفصيل، أن المعتقداتِ التقليديةَ عن الكون كانت خاطئةً. كانت الاكتشافات الجديدة التي تمّت بمساندة الآلات الجديدة تمثل لَغزًا وَفقًا للأساس الذي شيّدته الكنيسة عبر الجَمْع بين الكتاب المقدس وقراءة توفيقية للنصوص القديمة، وخاصةً نصوص أرسطو. ففي حقيقة الأمر، بدأ كل من التليسكوب والميكروسكوب في اكتشاف عالَمٍ منظَّم لم يكتسب أي دور بعد. ولكن بحلول منتصفِ القرنِ السابع عشر بَدَا الأمر واضحًا للفلاسفة والعلماء، أنّ السماواتِ،

(1) تقوم منهجية ما بعد الحداثة، كمنهجية فلسفية في التفكير، على التشكيك في المشاريع الفكرية الكبرى التي شيدتها الحداثة الغربية، ومن أكثر المفاهيم التي تعرضت للتشكيك مفاهيم: الوجود، والهوية، واليقين، والموضوعية. ويعد جان فرانسوا ليوتارد، الفيلسوف وعالم الاجتماع الفرنسي، أول من صاغ هذا المصطلح فلسفيًا. (المترجم)

التي تم اكتشافُها بالتليسكوب، لم تكن بعيدةً كما وصفها التفسير القديم، الذي كان يعتقد أن الأرضَ ثابتةٌ في مركزها. كما بدا واضحًا، من خلال النظر بالميكروسكوب، أن المادةَ العاديةَ: العضوية، وغير العضوية، مكونةٌ من عدد متناهي الصغر، ودقيق من العناصر، خلافًا للتلميح الذي قدمه الكتاب المقدس والعلم الأرسطي. يعمل العالَم الجديد بطريقةٍ عقلانية لا وَفقًا لمبادئ مفترضة بطريقة تقليدية. ولكي يميز العالمُ الجديد بِنيايته ونظامَه الخفي عن الأنظار كان في حاجة إلى منهج علمي جديد. لقد كانت الثورةُ العلمية، في جوهرها، ثورةً في المنهج.

كانت الدعوةُ إلى منهج العقل والتفكير وَفقًا له، بمثابة النور الذي مكّن العلماءَ من الرؤية في الظلام. عندما يشع النور على الطبيعة فإنّه يلفظ نوعين من الجهل، يتعلق الأولُ بمسألة الحقيقة. فلم يكن العالم المعاصر قد اكتشفها بعد. فقد كان يُشاع، على سبيل المثال، أن العالَمَ به تنين. ولكن هل كان هناك بالفعل مثل هذا المخلوق؟ فإذا لم يكن موجودًا الآن، فهل كان موجودًا في مكانٍ وزمان آخرين؟ إن مثل هذه الأسئلة تجريبيةٌ، ويجب حَسمُها عبر اختبارها بالتجربة. ولمّا كانت العقول البشرية محدودةً، وخبرتُها المباشرة تتسع فقط لمساحة صغيرة من المكان والزمان، وجب على نور العقل أن يُزوِّدَنا بمنهج لتقديم استدلالات مما نعرفه نحن بالفعل، على ما يبرر لنا الاعتقادَ في المجهول. أما الجهل الثاني فيتعلق بالفكرة التي تقول إن ما يدور داخل الطبيعة هو أمرٌ خفيٌّ عن الحواس الخمس. فلا يُمكننا أن نرى، أو نسمعَ، أو نلمسَ، أو نتذوّق، أو نشمّ البتّة البِنيات، والقوانين، والقوى التي تؤسس نظام الطبيعة. فلقد شاهد نيوتن بعينيه التفاحَ المتساقط، ولكن لا يُمكن إدراكُ قوة وقانون الجاذبية. هنا يضيء نورُ العقل بعمق، ولكن بطريق أكثر غموضًا، إذ إنه لا يسمح للعقل أن يهربَ من محدودية الحواس، وهي الفكرة التي تسبب لنا في وقتنا الحاضر، متاعبَ، خاصةً إذا كانت استنتاجاتُ التجربة تميل إلى الاعتماد على معرفة مبادئِ النظامِ الخفي، كما كان يؤكد ذلك مفكرو القرن السابع عشر.

كان الـرواد العلميون أنفُسهم يستخدمون، في الغالب، صور النور لاَختراق هذا الظلام الدامس. لقد كان «عصر التنوير» هو الاسم الخاص بالقرن الثامن عشر لإحـرازه تقدّمًا في توسيع نطاق العلم. كما أنّه يُشير أيضًا إلى اتجاهٍ جديد في البحث. فإذا كان بالإمكان إلقاءُ النور على الطبيعة عبر المنهج العقلي، الذي أوحى بنظامٍ عقلي، فإنّه يمكن أن يشعَّ نوره على

الطبيعة والمجتمع البشريَّين. لقد قدَّم هذا المجالُ الكشفيُّ الجديد نوعًا جديدًا من التقدم: فإذا كان عالم الإنسان يبدو أقلَّ نظامًا مقارنة بنظام الطبيعة، فإن العلمَ قادر على تنظيمه بشكل أفضل؛ إذ يمكن ترويض الاندفاع الذي يؤدي إلى نشوبِ النزاع، وتنمية مشاعر التعاون، بمساعدة العقل لتحقيق التوافق الاجتماعي. ومن أجل هذا، أشار هيلفيتيوس (Helvetius)[1] في هذا الفيض العالق بالذاكرة عند تفاؤله بالتنوير إلى أن «الأخلاق هي حرث العقل».

باتت تُعرف المحاولة الكبرى لكشف أسرار الطبيعة، التي تضمنت اكتشاف أسرار الطبيعة البشرية، بـ«مشروع التنوير». تبدأ القصة المدرسية بالقرن الثامن عشر بتحقيق العقل تقدمًا في اكتشاف واستكشاف العالم المادي الحديث. ثم حقق العقل نموًّا في العلوم الاجتماعية، كما لو أن النورَ قد تحوَّل إلى عقل باحث عن ذاته وعن طبيعة المجتمع. ولا يزال مشروع التنوير حاضرًا بيننا، وما زال يشكل الافتراضات التي توجّه علماء الاجتماع في مهمتهم، برغم أن هذا المشروع قد واجه مشكلةً خطيرة من العلوم وفلسفاتها. فإن المشكلةَ كانت ملحّة بشكل خاص في العلوم الاجتماعية، حيث كانت ثمة شكوكٌ تتعلق بالمشروع منذ البداية. إن الهدف الأشمل من هذا الكتاب هو التأمّل في طموحات العقل، والتساؤل عمّا إذا كانت هذه الطموحات في حاجة إلى إعادة صياغة وَفق طرقٍ خاصة متَّبعة في العلوم الاجتماعية أم لا.

البنية والفعل

لقد بدأتُ بهذه الحالة التأمّلية لكي أُحذّر من أن عالم الأفكار غير مستقرٍّ تمامًا، مثله مثل خريطة الأمم. وسنعود إلى هذا الموضوع بشكل أوسع، نهاية هذا الفصل، إضافة إلى أن الاضطراباتِ السياسيةَ قد أثارت أسئلة نظرية. وسنقدم في القسم التالي من هذا الفصل التمهيدي المشكلة العامة للبنية والفعل. يمكن تحليلُ التغير السياسي من خلال اتجاهين اثنين: يحاول الاتجاه الأول تفسيرَ الفعل بالرجوع إلى حركة بنية اجتماعية شاملة «من أعلى لأسفل»، في حين يتخذ الاتجاهُ الثاني من أفعال الأفراد مادة

(1) كلود أدريان هيلفيتيوس (1715-1771) فيلسوف فرنسي من فلاسفة عصر التنوير (القرن الثامن عشر). أسس لفكرة المساواة الأخلاقية في كتابه «في الروح» معتبرًا أن هذه المساواة منحة من الطبيعة، الأمر الذي جعله يرفض التصنيف الهرمي بين الطبقات والبشر أنفسهم. (المترجم)

للتاريخ، وينظر إلى البنيات بوصفها نتيجة لأفعال سابقة. وهو اتجاه «من أسفل لأعلى». سنقارن هاتين المقاربتين بمساعدة مثال قويّ لكلٍّ منهما، مع ملاحظة أنّه ليس واضحًا ما إذا كانت هاتان المقاربتان نهائيتين في الصراع الرّاديكالي، أم يُمكن أن تُكمل إحداهما الأخرى. وها أنا ذا أقدّم تعليقًا موجزًا عن مفهومِ التفسير السببي، وعمّا هو الشيء الذي يتضمنّه -إن وجد- عن حريةِ الإنسان. وسيؤدي هذا إلى افتراضٍ أوّلي وهو أن الفعل الاجتماعي يحتاج إلى أن يُفهم «من الداخل»، بدلًا من أن يُفسر وفقًا لطريقة العلوم الطبيعية. ومع ذلك، فإنّ هذا الافتراض يخدم، في هذه المرحلة، تقديم فَهم لخطة الكتاب فحسب.

فهل تسقط الحكومات بسبب الضغوط البِنيويّة، أم تسقُط، على وجه التحديد، نتيجةَ أفعال يقوم بها الأفراد؟ وبشكل أكثر تجريدًا، هل يحدد الفعلُ البنيةَ، أم تحدد البنيةُ الفعلَ؟ أم هناك القليل من كليهما؟ لا توجد إجابةٌ وجيهة عن هذه الأسئلة الملتبسة، ولكن لا بُدّ من البَدء من مكان ما. ولهذا نسلّط الضوءَ على فكرة «من أعلى لأسفل» وهي المقاربة الشهيرة التي تقبل المساومة، التي اتّخذها كارل ماركس في مقدمة كتابه «مساهمة في نقد الاقتصاد السياسي» (1859):

«ينخرط الناس عند إنتاج حياتهم الاجتماعية في عَلاقات محددة وضرورية، ومستقلة عن إرادتهم، وهي عَلاقات إنتاج تتطابق مع درجة معينة من درجات تطور قواهم الإنتاجية المادّية. يشكل مجموع عَلاقات الإنتاج هذه البنية الاقتصادية للمجتمع، ويشكل الأساس الحقيقي الذي ينهَض، على أساسه، بناءٌ فوقيٌّ قانونيٌّ وسياسيٌّ، الذي يتوافق مع أشكال معينة من الوعي الاجتماعي. ويتوافق إنتاج الحياة المادية بوجهٍ عام، مع العمليات الاجتماعية، والسياسية، والحياة العقلية. ومن ثَمَّ ليس وعيُ الناس هو الذي يُحدد وجودَهم، بل على العكس، وجودُهم الاجتماعي هو الذي يُحدد وعيَهم».

الأفراد هنا بمثابة دُمًى، يتمّ التحكّم فيهم من وراء الكواليس، عبر تفاعل القوى وعلاقات الإنتاج. فللمجتمعات «بناء تحتي» و«بناء فوقي»، وللدُّمى أيضًا وعيٌ بما يفعلون، ولكن ينبع الخطأ من البناء الفوقي، ويتولّد من أسفل. ربما تفكر الدُمى بمفردات القانون الصادرة عن البرلمانات التي تُحدد لأعضائها ما الذي يعتقدون أنه صواب. وكونهم أفرادًا فهم بأنفسهم الذين يضعون نظامهم القانوني والسياسي، لكنَّ هذه المعتقدات مشوهة

كونها تعمل على إخفاء الحقيقة، وتساعد على عمل القوى الخفية.

إذًا، لماذا تسقط الحكومات؟ تستمر مقدمة كارل ماركس:

«في مرحلة ما من مراحل تطور قوى الإنتاج المادية للمجتمع، تدخل هذه القوى في صراع مع علاقات الإنتاج السائدة، أو -وهذا مجرد تعبير قانوني عن الشيء نفسه- تدخل في صراع مع عَلاقات الملكية السائدة في هذه اللحظة، إذ تتحول هذه العَلاقات، وتصبح قيودًا على قوى الإنتاج، ثم يبدأ عصر الثورة الاجتماعية، إذ يتحول البناءُ الفوقي تحولًا كاملًا، وبسرعة أو بأخرى، مع تغير الأساس الاقتصادي».

ودون توقّف، ولتتَّبع هذه النظرية المعقدة التي ألمحتُ إليها، نلاحظ أن حدوث الثورات ناتج عن الصراع بين قوى وعَلاقات الإنتاج التي هي، بشكل دقيق، البناء الفوقي. تتطور البِنيات بشكل مستقل عن الأفعال التي تولدها، لكنَّ قِلَّة من لاعبي الأدوار يكونون على وعي بها وبالتفسيرات العلمية للتغيّر، التي تذهب أعمق من لاعبي الأدوار أنفسهم.

عند النظر في هذه التحولات، يجب التمييز دومًا بين التحوّلات المادية لشروط الإنتاج الاقتصادية، التي يتمّ تحديدها بدقّة في العلوم الطبيعية، والشروط القانونية، والسياسية، والدينية، والجمالية، والفلسفية، أو باختصار: الأشكال الأيديولوجية التي يكون الناس على وعي بها في ظلّ الصراع، حيث يحاربونها دون النظر إلى النتائج. ولمّا كانت وجهة نظرنا هي أننا لا يُمكننا الحكمُ على فرد وَفقًا لما يعتقد هو عن نفسه، فإننا لا يمكننا الحكمُ على تحوّل حُقبة ما عبر وعيها الخاص. بل على العكس من ذلك، يجب تفسير هذا الوعي من خلال الصراع القائم بين قُوى الإنتاج الاجتماعية وعلاقات الإنتاج، وليس على أساس تناقضات الحياة المادية.

كيف يتمكن إذًا المُشاهد من رؤية اللعبة أكثر من اللاعبين أنفسهم؟ تُشير المقدمة إلى إجابة هذا السؤال الحاسم، فهي تشير إلى إمكانية العثورِ عليها من خلال دراسة الأشكال الأيديولوجية، حيث يصبح الناسُ على وعيٍ بهذا الصراع، ومحاربته. وتدَّعي المقدمة، بطريقة ما، إمكانية تحديد الأسباب النهائية التي تؤدي إلى هذه التحولات المادية الناتجة عن شروط الإنتاج الاقتصادية بدقة، من خلال العلوم الطبيعية. ومهما كان المنهجُ المستخدمُ، لا يمكن لمنهج تجريبي أن يقدّمَ اختبارًا تجريبيًّا متواضعًا؛ لأن هذا، من شأنه أن يؤدي إلى نتائج شعواء مثل تلك الموجودة في الجملة التالية:

لا ينهار نظام اجتماعي ما على الإطلاق قبل أن تتطورَ كلُّ قوى الإنتاج وتجد مساحةً فيه، ولا تظهر عَلاقات إنتاج جديدة وذات مستوى عالٍ البتّة، قبل أن تنضجَ الشروط المادية لوجودها داخل رحم المجتمع القديم ذاته.

تضع هذه الفقرات المتتابعة التي ذُكرت للتو، جدولَ أعمال حافلًا. لم يكن ماركس نفسه متمسكًا بهذا الخط الفاصل فيها. فقد أعلن في موضع آخر، على سبيل المثال، أنَّ «الناس هم من يصنعون تاريخهم الخاص». وبرغم هذه الإضافةِ «فإنهم لا يصنعونه كما يحلو لهم؛ إنهم يصنعونه تحتَ ظروفٍ ليست من اختيارهم هم». (1852، الفقرة الثانية). عندما نقرأ أعمالَ ماركس مجتمعةً، سنجدها تتيح مجالًا أكبر للفعل ولاعبي الأدوار أكثرَ مما تتيحه المقدمة، ولكن إذا أخذنا العبارات الصريحة التي تم الاستشهادُ بها، بمعزلٍ عن العبارات الأخرى، فإنها ستعمل بشكل رائع لأغراض هذا الفصل.

تقدم هذه الأعمال ثلاثةَ أنواع مختلفةً من الادّعاء، التي تستحق التمييز هنا للرجوع إليها مستقبلًا. يندرج النوع الأول تحت عنوان «الأُنطولُوجيا» أو ما هو موجود (من الكلمة الإغريقية «الوجود»)، وهو يُجسد وجهة النظر الأساسيّة لماركس المتعلقة بالعالم وأعماله. تتحدث المقدمة عن عَلاقات وقوى إنتاج البنية الاقتصادية للمجتمع وبنائها القانوني والسياسي الفوقي. وتشير إلى الصراعات والتناقضات التي تنشأ نتيجة التحولات، وتحدد الاتجاه السببي الذي يُعطي الأولويةَ للبناء التحتي على «الأشكال القانونية، والسياسية، والدينية، والجمالية، أو الفلسفية». باختصار الأيديولوجيا التي يعيها الناسُ في أثناء الصراعات الأساسية. يتم تقديمُ هذه المبادئ والعلاقات الخفية كحقيقة في العالم الاجتماعي، فهي التي تحدد وعي لاعبي الأدوار، وتشكّل، بشكل افتراضي، أفعالهم. تنتمي هذه الحقيقة إلى عالم مستقلٍّ حيث تكشف عنه العلوم، وتنتمي إلى الوعي الخارجي، والسابق على المعتقدات الخاصة بالحقيقة. يُصطلح على هذه الأُنطولُوجيا، التي تُدرج العالم الاجتماعي في النظام الطبيعي بالطبعانية.

يندرج النوعُ الثاني من الادّعاء تحت عنوان الميثودولوجيا. فإذا كان العالم الاجتماعي يعمل بالشكل الذي وصفناه، فإنّه في حاجة إلى منهج علمي يحدد له الحقيقة، إذا كان وعي لاعبي الأدوار غائبًا أو مُشوّهًا، ويمكنه أن يُقدّم تفسيرات سببية. إنّ إشارة ماركس إلى دقّة العلوم الطبيعية، تجعل

الأمرَ واضحًا، فهو في تأكيده الشروط وقوى الإنتاج المادية، إنما يُلزم نفسه بمنهج علمي واحد، ومفهوم وحيد للتفسير يخدم كل العلوم، ولكنّه لم يحدد المنهجَ والمفهوم هنا تحديدًا دقيقًا. فبرغم أنهما يحددان البنيات الخفية التي تحدد الأشكال الأيديولوجية، والوعي الذاتي للاعبي الأدوار، فإن كليهما موضعُ خلاف. ولذلك، ونظرًا لأن المنهج قد صُمِّم وَفقًا للعلوم الطبيعية، فإننا يمكن أن نطلق عليه منهجًا طبيعانيًا أيضًا.

ثالثًا: هي الادّعاءات الضمنية الموجودة في الإبستمولوجيا أو نظرية المعرفة (التي جاءت من الكلمة الإغريقية episteme معرّفة). فليس وعيُ الناس هو الذي يُحدد وجودَهم، بل على العكس، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم. كيف يمكنُ لماركس أو لأي شخص آخر، أن يعرفَ حقيقةَ العالم الاجتماعي؟ كيف يُمكن لعلماء الاجتماع أن يهربوا من الأشكالِ الأيديولوجية التي تشوّه نظرةَ الناس، بما فيهم علماء الاجتماع أنفسهم؟ يمكن إدراجُ مثل هذه الأسئلة الحرجة في مجموعتين: المجموعة الأولى عامة، حيث تدعو إلى تفسير كيف نعرف أيّ شيء يتعلق بالعالم. يبدأ مثل هذا التفسير أو «نظرية المعرفة» بشكل تقليدي، من تعريف «المعرفة» على أنّها اعتقاد مُبرّر، وحقيقي، والبحث عن فئة الوقائع التي لا يمكن الشكُّ فيها، مثل وقائع الملاحظة، وتوضيح كيف يمكن البناء على مثل هذه الأسس بشكل يمكننا تبريره. ولكن لا يبدو الأمر واضحًا بخصوص ما إذا كان يمكن معرفةُ البنيات الخفية بهذه الطريقة أم لا؟ إضافةً إلى أنّ ثمة العديدَ من الاعتراضات الجذرية على المقاربة التقليدية من لدن الإبستمولوجيين المعاصرين كما سنرى. وفي الوقت ذاته، هناك مجموعة ثانية من الأسئلة أثيرت، بشكل خاص، حول صناعة وعي وفعل الإنسان موضوع العلم. فهل معرفتنا عن أنفسنا وأفكارنا وأفعالنا لها نفسُ سمة معرفتنا عن التضاريس والعالم المادي من حولنا؟ ربما يتحوّل فَهم اللاعبين لألعاب الحياة الاجتماعية تحولًا جذريًا بحيث يختلف عن تلك المعرفة المتضمنة في تفسيرات العلماء الطبيعيين للعالم الطبيعي.

بعد تحديد هذه الاختلافات، نعود إلى السؤال الأول وهو: هل البنية هي التي تحدد الفعل أم الفعل هو الذي يحدد البنية؟ تدعم مقدمة ماركس، بشكلٍ مباشر، جانب أن البنية هي المحددة. ولهذا دعونا نحاول فيما بعد تقديمَ إجابة قوية لكنّها مغايرة تمامًا. لقد عُرف جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) من خلال مقالته «في الحرية» 1859، باعتباره مدافعًا كبيرًا

عن الحرية الفردية التي تقف ضدّ كل الانتهاكات السياسية والاجتماعية، على أساس أن «الحرية الوحيدة الجديرة بهذا الاسم، هي حرية السعي نحو تحقيق مصالحنا بطريقتنا الخاصة». يتحدث جون ستيوارت ميل في مقالته «في الحرية»، عن الليبرالية، وهي شكلٌ من أشكال الوعي الذي تحدده مقدمة ماركس بوصفه بناءً فوقيًا وتقدم تفسيرًا له وَفقًا للشروط البنيوية. لكن ميل لم يكن لديه شيء من هذا القبيل. يحدث التقدم في مجتمع مفتوح من خلال الفردية التي تتحقق عبر التفكير الناقد والإقناع العقلي. وقد قدَّم «ميل» هذه الرؤية الليبرالية في أعماله العديدة التي تُنكر وجود أي قوى اجتماعية، كما زعم ماركس.

يقدِّم ميل في كتابه «نسق المنطق» (1843) «وجهة نظر مترابطة لمبادئ الدليل ومناهج البحث العلمي» وهو اقتباس من العنوان الفرعي للكتاب. ينقسم هذا العمل القوي إلى ستة كتب، ما زالت تقدم مجتمعةً أفضل أساس منطقي عام لما سنطلق عليه المعرفة الوضعية، خاصةً أن علماء الاجتماع يستخدمون هذا المصطلح. تتناول الكتب الخمسة الأولى منطق كل العلوم الاستنباطية والاستقرائية بوجه عام، مع التركيز على العلوم الطبيعية خاصة. أما الكتاب السادس وعنوانه «في منطق العلوم الأخلاقية»، حيث التحول إلى علم النفس والعلوم الاجتماعية، فهو يأخذ بالفعل بـ«النظرة الترابطية». يبدأ الفصل السابع، من الكتاب السادس بهذا الإعلان المدوِّي:

ليس ثمةَ قوانينُ لظواهر المجتمع، ولا يمكن أن توجد، فقط هناك قوانين لأفعال وعواطف الناس تتحد معًا في الحالة الاجتماعية. ففي حالة المجتمع، تخضع أفعال الناس وعواطفهم إلى قوانين طبيعة الإنسان الفردية. بحيث لا يتحول الناس، عند اجتماعهم، إلى جوهرٍ آخر، له خصائص مختلفة، كما لو قُلنا إن الهيدروجين والأكسجين يختلفان عن الماء، أو إن الهيدروجين، والأكسجين، والكربون، والأوزون، تختلف عن الأعصاب والعضلات والأوتار. ليس للناس خصائص في المجتمع، ولكن يمكن استخلاصها، أو ربما حلُّها، عن طريق قوانين طبيعة الإنسان الفردية.

وَفقًا لوجهة نظر ميل، يجب أن تستند العلوم الاجتماعيّة على قوانين طبيعة الإنسان الفرديّة؛ لأن لديها موضوعَ بحثٍ واحدًا وهو «أفعال وعواطف الناس التي تتحد معًا في الحالة الاجتماعية. وتخضع هذه الأفعال والعواطف إلى قوانين طبيعة الإنسان الفردية»، ومع ذلكَ، فإن منطق

العلوم الأخلاقية هو الذي يحدد لنا هذه القوانين، فهو يشمل قوانين العقل (الفصل الرابع) وتكوين الشخصية (الفصل الخامس). وإذا وصلنا إلى هذا القدر فإن الفصل السادس سيدور موضوعه، كما نتوقع، حول آفاق العلوم الاجتماعية الّتي شُيدت عليها هذه القوانين:

إن ظواهر المجتمع كافة هي ظواهر متعلقة بالطبيعة البشرية، متولدة جراء فعل الظروف الخارجية القائمة على جمهور الناس. وإذا كانت ظواهر الفكر البشري والمشاعر والفعل كلها خاضعة لقوانين ثابتة، فلا يمكن حينئذ لظواهر المجتمع إلا أن تتوافق مع القوانين بوصفها نتيجة لما قد سلف.

وموضوع العلوم الاجتماعية هو العثور على هذه القوانين، وبمجرد امتلاكها سنكون قادرين على التفسير والتنبؤ بكل تاريخ المجتمع، على الرغم من أننا لن نعرف ما يكفي لآلاف السنين القادمة.

إن المقارنة مع مقدمة ماركس جدُّ مفيدة. دعونا نستخدم العناوين الثلاثة نفسها. فالأنطولوجيا في المقدمة مختلفة اختلافًا كبيرًا. غابت ببساطة الأدوات التي يقوم عليها البناء التحتي للقوى والعلاقات الاقتصادية. في المقابل ثمة أفراد فحسب، بعواطفهم وأفعالهم، وبشكل أكثر غموضًا، هناك طبيعة الإنسان الفردية المحكومة بقوانين العقل وتكوين الشخصية. ومع ذلك، فإن الميثودولوجيا مختلفة إلى حدٍّ ما. فقد تمسك المفكران بأن ثمة قوانين وشروطًا سببية محددة تُقدّم التفسير وتعمل الميثودلوجيا وفقًا لها. لكن ماركس كان في حاجة إلى طريقة لاختراق البناء الفوقي الواعي للوصول إلى مستوى أعمق في البحث عن آليات تحدد الوعي. أما ميل -وتجنبًا للمشكلات- فقد اعتقد في مثل هذه الدّيناميّة الخفية، واستمرّ في تَتبُّعِ انتظامات السلوك البشري إلى مصادره، في الطبيعة البشرية. يؤدي هذا الاختلاف إلى تعارض حاد في استراتيجية التفسير؛ إذ يرى ميل أن خصائص الناس في المجتمع «مستمدة من، وربما يمكن حلها، عن طريق قوانين طبيعة الإنسان الفردية»، في حين يرى ماركس أنه يجب تفسير الوعي من خلال تناقضات الحياة المادية. إن مشكلات هذه الاستراتيجية هي ما سوف يهمّنا حاليًا. وأيضًا ثمة تشابه عام ملحوظ. إذ يتنبأ المفكران بنزعة طبيعية تتضمن منطقًا فرديًا لتفسير كل العلوم. فعلى الرغم من أن ميل يتشكك في إمكانية وجود ما أطلق عليه ماركس «دقة العلوم الطبيعية»، نجده يقول بوضوح في الفصل الثالث من الكتاب السادس:

«يمكن القول إن علم طبيعة الإنسان موجود بما يتناسب مع الحقائق التقريبية، وهي التي تشكل المعرفة العلمية للجنس البشري، التي يمكن أن تُقدَّم على أنها نتائج لازمة مستمدّة من القوانين الكلية لطبيعة الإنسان التي ترتكز عليها».

لكن استراتيجيتيهما مختلفتان في التفسير، فأحدهما يُقدّم تفسيرًا ينتقل من البنية إلى الفعل، في حين ينتقل الآخر من الفعل إلى البنية، وهما يشتركان في اختلاف آخر على مستوى الإبستمولوجيا. وسنرى، ينتمي ميل إلى التقليد التجريبي، الذي يجعل معرفة العالم مقتصرة على الاعتقادات التي يمكن تبريرها عن طريق الملاحظة. فإنّ هذا يبدو هراءً بالنسبة لطموح مقدمة ماركس، خاصة بالنسبة للعلوم الاجتماعية. إنها ليست تقليدًا أو نظرية منافسة في المعرفة داخل المعسكر التجريبي. ومع ذلك، سوف أتركُ البدائل إلى الفصول القليلة التالية. فأيُّ نظرية علمية تتعامل مع بنيات خفية تلزمنا بتفسير الكيفية التي نعرف من خلالها مثل هذه المحدّدات.

الحتمية

تسبب التناقضات المثارة للتو بين ماركس وميل التباسًا فيما يتعلق بمشكلة حرية الإرادة والحتمية. فغالبًا ما يُسأل عمّا إذا كانت العلوم الاجتماعية تزيد من حرية الإنسان أم تقوّض هذا الوهم لدينا؟ تبدو مقدمة ماركس واضحة للغاية (عندما يتحدث ماركس في كل مكان عن صناعة الناس لتاريخهم الخاص)، «فليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم الاجتماعي، بل على العكس، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم»؛ فهل العلوم الاجتماعية، بوجه عام، ملتزمة بشكل كبير برفض أن الناس لديها خيارات (حتى لو لم يكونوا تحت ظروف هم قد اختاروها بأنفسهم)؟ حسنًا، ترفض مقدمة ماركس هذا الأمر بشكل محدد تمامًا من خلال تأسيس أنطولوجيا الاقتصاد والقوى الاجتماعية التي تُشكّل وعي لاعبي الأدوار، وتسبب أفعالهم؛ ولذلك يبدو كما لو أن ميل، من خلال رفضه لأي تبادل بين البنيات والقوى، يمكنه التحجج بسهولة، بأنّ العلوم الاجتماعية يمكن أن تساعدنا بشكل فعّال، على متابعة مصالحنا الذاتية بطريقتنا الخاصة.

ومن جهة أخرى، يُؤسس ميل العلوم الاجتماعية على ادّعاء بأنّ ظواهر الفكر البشري والمشاعر والفعل، كلها خاضعة لقوانين ثابتة. كيف يمكن أن تكون هناك حرية لمتابعة مصالحنا الخاصة بطريقتنا الخاصة، إذا كانت الأفعال هي نتيجة ظروف خارجة عن البشر الذين يطيّعون القوانين الكلية للطبيعة البشرية؟ ولكن رُبّما يظهر تهديد للحتمية من خلال فكرة أن ثمة قوانين، من أي نوع علمي، هي التي تحكم أفعالنا. فإذا كان ذلك كذلك، ربما يحتاج المؤمنون بالحرية الإنسانية إلى أن يبحثوا عن منهج خاص للعلوم الاجتماعية، يُقدم طرقًا عديدة لتفسير الفعل بدلًا من الرجوع إلى القوانين السببية. ومع ذلك، يقول ميل بعكس ذلك تمامًا. وهذا من شأنه أن يُسبب خلطًا لاحقًا إذا قمنا بتعريف «الحتمية»، ومن ثم النظر في الكيفية التي يحلّ بها ميل عقدة الموضوع.

الحتمية في تعريفها الفضفاض، هي في المقام الأول، أطروحة تقول إن ثمة نظامًا سببيًا كاملًا في الطبيعة: فكل حادثة أو حالة لها سبب. ولكن ماذا يعني هذا على وجه الدقّة؟ هناك إجابات مختلفة، اعتمادًا على ما إذا كانت تُشير إلى «قوانين الطبيعة»، أم تنسب «الضرورة» إلى العلاقة بين السبب والنتيجة. يُوجد في الفيزياء، والميكانيكا النيوتونية، قوانين مطلقة للطبيعة تحمل سِمتَيْ الكلية والضرورة في كل الأماكن والأزمنة، وأن القُوى هي التي تَدفع العالم الطبيعي دون أن تواجهَ أيَّ مقاومة، وأنَّ الطبيعة هي نظامٌ حتمي بالمعنى القوي، وهذا من شَأنه أن يُثير مشكلاتٍ بالغةً لأي شخص يفترض أنّ الناس يختارون، في بعض الأحيان، ما سوف يحدث بعد ذلك.

ومع ذلك، ليس واضحًا استبعاد حرية الإنسان. إذا اعتقدنا أنّ الحرية هي القدرة على فعل ما نرغب، فوفقًا للنظام السببي الكامل، الذي يقول إن كل شيء يحدث وفقًا للضرورة، عندئذ يُمكننا، في بعض الأحيان، أن نظفر بما نرغب. وعلى حدّ تعبير توماس هوبز (Thomas Hobbes) -الذي سنتناوله لاحقًا-: «ليست المياه حرة، بل هي، بصورة ضرورية ملزمة باتباع مجرى القناة». (1651. الفصل 21) ونظرًا لأن الإرادة ليست فعلًا إراديًا، بل هي رغبة دائمة في التداول، فنحن نتصرف بحرية عندما يتوافق ما يحدث لاحقًا مع الرغبة التي سبقته. ومن ثمَّ يؤكد هوبز أنه لا يوجد تعارض بين الحرية والحتمية. ثمّة مقاربة شهيرة حاول من خلالها أصحاب الحتمية الانصراف عن فكرة أنّ الحرية، في نهاية المطاف، هي وعيٌ بالضرورة، أو

قبول أنّ كل ما يحدث هو نابعٌ من فَهم لماذا لا يمكن للأشياء أن تكونَ على غير ما هي عليه.

ولهذا كان هذا الموضوع مُراوغًا. فليس معظم المفكّرين الذين يتركون المجال لاختيار الإنسان من أصحاب الحتميّة بالمعنى القوي، وبرغم ذلك لا يبدو أن العلماء ملتزمون، بشكل واسع، بنوع ما من الحتمية. وهذا واضح بشكل كبير، إذ يرى العديد منهم أن ثمّة عنصرًا عشوائيًا في الطبيعة، أو لا تحديد يتعلق بما يمكن معرفته من الطبيعة من حيث المبدأ. قد يبدو هذا بمثابة إنكار للحتمية وخلق مجال لحرية الفعل، لكن ميل اكتشف أننا عندما نتحدث عن فعل حر فإننا لا نعني فعلًا عشوائيًا، أو يحمل تفسيرًا خارج نطاق معرفتنا. لقد كان راضيًا بقبول أن الأفعال ربما تكون مسببة وقابلة للتنبؤ تمامًا. وبرغم ذلك، فقد أكد أن الفعل الحر ممكن، ليس لأن الحرية والحتمية متوافقتان فحسب، بل لأنَّ الحرية تفترض النظام السببي أيضًا.

كيف تعمل مثل هذه الحيلة العجيبة؟ يتناول ميل هذه الحيلة في كتابه «نسق المنطق»، الكتاب السادس، الفصل الثاني بعنوان: «الحرية والضرورة»:

«لقد وضع المذهب، بشكل صحيح، المفهوم المسمّى بـ«الضرورة الفلسفية»، الذي يعني ببساطة: يمكن الاستدلال من خلال النظر في الدوافع الموجودة في عقل فرد ما، والنظر إلى شخصيته واستعداده، على السلوك الذي سوف يسلكه؛ فإذا كنا نعرف شخصًا ما تمامًا، ونعرف القناعات التي تؤثر فيه، يمكننا التنبؤ بسلوكه بقدر كبير من اليقين، إضافة إلى إمكانية تنبؤنا بأي حادث مادي».

ثم يشير ميل أيضًا إلى أننا «لا نشعر داخل أنفسنا بأننا أقل حرية، لأن أولئك الذين نعرفهم عن كثب، متأكدون جيدًا من الكيفية التي سوف نتصرف وفقًا لها في حالة معينة. فنحن لا نرى أن ثمة شيئًا يخيفنا من الحتمية»، ومن ثمّ يحاجُّ ميل بأن الفرد يتصرف دومًا بشخصية تكونت نتيجة ظروف، وأنّ «رغبة الفرد الخاصة في تكوين شخصيته بطريقة ما، هي أحد تلك الظروف، ولكنها ليست أقلها تأثيرًا على الإطلاق. ولهذا فنحن قادرون تمامًا على صنع شخصيتنا مثلما يكون الآخرون قادرين على صنعها لنا».

يتطلع ميل إلى أننا إذا استبدلنا الضرورة في الحوادث التي ساهم فيها التفكير بلغة البنية والقوى، فليس ثمة ما نخشاه من فكرة قابليّة التنبّؤ

بفعل الإنسان. وفي حقيقة الأمر، يساعد المزيد من العلم على التنبؤ بالعالم وفعل الإنسان، ومن الأفضل أننا نستطيع معرفةَ الكيفيّة التي نُحقق من خلالها ما نقدر قيمته. فهل هذا يعد حيلة؟ ليس هذا وقتًا مناسبًا لطرح هذا السؤال. إنّ ما تجب مُلاحظتُه الآن هو أن القائلين بالحتمية يعارضون تحليل السببية. وليس ميل هو وحده من بين القائلين بالحتمية، الذي يُنكر أن الأسباب يلزم عنها نتائجها أو تستدعيها. يتمسك ميل بأن قوانين الطبيعة هي مجرد انتظام يسمح بتنبؤات دقيقة. ولكن سواء كان ميل مُحقًّا في هذا الأمر، أم مُحقًّا في وجهة نظره عن الحرية التي احتفظ بها، فإنهما مشكلتان سوف تظهران مُجدّدًا.

يبدو أن مقدمة ماركس كانت حتميّة بشكل قوي، ولست متأكدًا أن ثمة خطًا واحدًا ثابتًا يمكن العثور عليه في أعماله مجتمعة. ولا أعتقد أن كبار المفكرين الماركسيّين متأكدون من ذلك. من جهة، تبدو المادية التاريخية، التي يمكن تفسيرها بطريقة علمية، على أنها ترسم التطوّر الحتمي للقوى الاقتصادية، وعلاقات الإنتاج بحيث لا تترك مساحة لأي مبادرات واعية من الإنسان. ومن جهة أخرى، فقد أصدر ماركس البيان، وفي الغالب، كان الحزب الشيوعي يُعطي لنفسه دورًا طليعيًا في التعجيل بالتاريخ، وتحريض القفزات الكبيرة للمضي قدمًا من الإقطاع إلى الاشتراكيّة، كما هي الحال في الثورتين الروسية، أو الصينية.

يعتقد ماركس، مثله مثل ميل، على الأقل، في فترات منفصلة، أن المعرفة العلمية، بوصفها مصدرًا للقوة، هي التي تحدث التغيير. وفي الوقت ذاته، تظهر المقدمة تعارضًا آخر مع ميل بخصوص فكرتها عما هو متضمن في السببية. فالصور السببية، هي في الغالب، صور لآليات معينة تعمل في شروط تاريخية معينة. «ولا يمكن لأي نظام اجتماعي أن ينهار، على الإطلاق، قبل أن تتطور كل قوى الإنتاج، حيث توجد مساحة لها في هذا النظام». وهذا يفترض أن تلك الضرورات ليست هي -وليست هي فحسب- القوانين العامة والكلية، بل توجد أيضًا قوى إنتاجية معينة وتعمل. وهناك سبب آخر يفسر لماذا سنحتاج إلى تفكير آخر لفكرة السببية.

يترك الاعتقاد الطبيعاني المشترك في وحدة العلوم مساحة لثلاثة أنواع من النزاع: الأول: هو النزاع الأنطولوجي المتعلق بالبنية والفعل، فمع ماركس يرتبط الفعل ارتباطًا حتميًا بالبنية. في حين يُصرّ ميل على أن كل ظواهر المجتمع تنشأ من أفعال وعواطف الناس. أمّا النزاع الثاني: فهو النزاع

الميثودولوجي، وهو المتعلّق بتحليل التفسير السببي. فهل الفكرة الرئيسة هي الضّرورة أم مجرد الانتظام؟ وهل هي متداخلة في العام، أي: في القوانين العامة للطبيعة، أم هي مثلًا، وبشكل خاص، آليات محددة؟ أما النزاع الثالث: فهو النزاع الإبستمولوجي، حيث يدعم ميل وجهة النظر التجريبية التي مفادها أنّ موضوع المعرفة هو الخبرة، في حين يحتاج ماركس إلى نظرية تسمح بمعرفة الواقع المادي. وسوف نتابع هذه النزعات الثلاث فيما بعد.

والآن، نرصد ما تحقق بمساعدة الشكل 1.1. إذ تشير «النزعة الكلية» إلى أي مقاربة تفسر الفاعلين الفرديين (إنسان أو غير ذلك) باللجوء إلى شيء ما كُلّي. أمّا «النزعة الفردية» تشير إلى مقاربة مضادة، حيث تفسّر البنيات باللجوء إلى الفاعلين الفرديين (إنسان أو غير ذلك). (إن السبب في كتابة النظم وليس البنيات في المربع العلوي الأيسر، سوف يظهر الآن) فإذا كانت مقدمة ماركس تحمل فكرة صحيحة، إذًا، يعمل التفسير «من أعلى لأسفل» عن طريق تفسير الأفعال الفردية بلغة أصحاب النزعة الكلية، أعني بالرّجوع إلى عمل نظام ما.

	التفسير	الفهم
النزعة الكلية	النظم	
النزعة الفردية	الفاعلون	

شكل 1.1

أمّا إذا كانت فكرة ميل صحيحة، فعندئذٍ، تسود النزعة الفردية، مع تفسير يعمل «من أسفل لأعلى»، ونظم لا تُقدّم أي مساهمة مستقلة، أو حتى تنفصل إلى وقائع خاصة بالفاعلين الفرديّين. إن أي شخص يتمسك بوجوب ظهور النظم والفاعلين الفرديين معًا في تفسير العالم الاجتماعي، هو شخص مرحب به في هذا الوضع، حيث يحدث قطعًا مع الخط الفاصل. تبدو الحلول الوسط معقولةً تمامًا، على الرغم من إثارتها لأسئلة صعبة تتعلق بالكيفية التي نوفق من خلالها، عناصرها، كما سنرى. وفي الوقت ذاته، نُلاحظ أنّ ثمّة عمودًا على الجهة اليمنى مُخصصّ لـ«الفهم»، وهو موضوع القسم التالي.

الفهم

إن الخلاف المركزي بين «من أعلى لأسفل» و«من أسفل لأعلى» الذي قُدم حتى الآن، ليس غريبًا على العلوم الاجتماعية. لكن الأسئلة الأنطولوجية، والميثودولوجية، والإبستمولوجية ليست طرفًا في هذا الخلاف. وهذا بسبب أن كُلًا من ماركس ومبل كانا مفكّرَين طبيعانِيَّين، وبرغم أن الناس والمجتمعات تنتمي إلى النظام الطبيعي، فإنهما اعتقدا في منهج واحد مُحدد بشكل واسع ينبغي أن يخدم كل العلوم. ومع ذلك ثمّة تقليد منافس يحمل وجهة نظر مختلفة عن المجتمع، وحياة الإنسان، والفعل الاجتماعي. ويُعد «الفهم» بديلًا راديكاليًا عن«التفسير».

يتطلع التقليد المنافس إلى علوم اجتماعية تأويلية أو هيرمنيوطيقية (كلمة هيرمنيوطيقا مشتقة من الكلمة الإغريقية hermeneus التي تعني المؤول). فالقضية الرئيسة هي أنه يجب فهم العالم الاجتماعي من الداخل، لا تفسيره من الخارج. فبدلًا من البحث عن أسباب سلوك ما، نبحث عن معنى الفعل. وتستمدّ الأفعال معناها من الأفكار المشتركة، وقواعد الحياة الاجتماعية، التي يقوم بها لاعبو الأدوار أنفسهم، الذين يُضفُون معنًى على شيءٍ ما. ينتقل المعنى ــوهي كلمة مراوغة وغامضة وتؤدي بنا إلى مشكلة كبيرةــ من، ما هو مقصود بوعي وبشكل فردي، إلى ما له، في الغالب، دلالة مجتمعية وغير مقصودة. سيملأ هذا التفاعل بين هذين العنصرين، فراغ العمود الأيمن في الشكل 1.1.

تَنبُع هذه المقاربة من تأمّلات تتعلق بطبيعة التاريخ، خاصّة تأملات هيجل (Hegel) في كتابة التاريخ. وسأعود هنا إلى مفكر ألماني من القرن التاسع عشر، هو فيلهلم ديلتاي (Wilhem Dilthey) (1833-1911). يعرّف ديلتاي«المعنى» بأنّه مقولة غريبة عن الحياة والعالم التاريخي. فهو يكتب: يمكن فهم حياة الإنسان فحسب من خلال معاني المقولات التي لا تنطبق على معرفة العالم المادي، مثل: «الغرض»، و«القيمة»، و«الارتقاء» و«المثال». إنها تمظهرات لـ«المعنى». وعلى عكس أصحاب «النزعة الفردية» في نفس هذا التقليد، يقر ديلتاي بأنه يُمكن فَهم ترابط الحياة من خلال المعنى الذي يمتلكه الأفراد للفهم الكلّي. ولكن هذا «الكلي» ليس خارجًا عما هو إنساني، «لا تعني الحياة أي شيء آخر غير ذاتها. فلا يوجد شيء فيها يشير إلى وجود معنى خلفها». (1926. ا , ص.24المجلد السابع).

على الرغم من أن المدخل المناسب «للفهم» سوف يُترك للفصل السابع،

فينبغي أن أقول ما يكفي لسد فراغ الشكل 1.1. وفي إبراز «البنية» على أنها نظم في المربع العلوي الأيسر، فقد اخترت مصطلحًا ينطبق بسهولة على العالم الطبيعي. تعمل صور النظم الميكانيكية، مثل: الشمس، والكواكب، والمحركات الكهربائية أو حركة الساعة، وكل ما يخطر على البال، كأنها خلايا نحل عضوية، أو مستعمرات للنمل الأبيض، أو كجسم الإنسان. وعلى المستوى التجريدي، يُفكّر المرء أيضًا في نظم الحاسوب، ونظم المعلومات، ونظم الأرقام. غالبًا ما يضع أصحاب النزعة الكلية مثل هذه التشبيهات عند تفسير كيفية عمل النظم الاجتماعية، في حين يرفض أصحاب النزعة الفردية الاعتقاد فيها. أما بالنسبة للخلاف المطبق في العمود الأيمن، فنحن في حاجة إلى إبراز البنية بطريقة مختلفة. ولكن ما هو المفهوم التحليلي الأفضل الذي يتمسك بالحياة الاجتماعية على أنها بناء للمعاني؟ هنا تَستدعي ملاحظة ماركس المتعلقة بالأشكال القانونية، والسياسية، والدينية، والجمالية أو الفلسفية، باختصار الأشكال الأيديولوجية، الّتي يكون الناس فيها على وعي بالصراعات الخفيّة. ويُمكن التفكير في كل هذه الأشكال على أنها بِنيات لقواعد. فهناك قواعد قانونية، بمعنى القوانين والممارسات القانونية، وهناك القواعد السياسية: الدساتير والاتفاقيات السياسية. وهناك القواعد الدينية، التي تُحدد وتنظّم الأديان، وهناك القواعد الجماليّة الّتي تحدّد الثقافة؛ ويمكن القول إن القواعد الفلسفية تشمل معتقدات الناس الأخلاقيّة، وطرق تفكيرهم المشتركة عن أنفسهم بوجه عام، وعن عالمهم ومكانهم فيه.

لا يُمكن التفكير في القواعد على أنها محض قيود في كتب القانون. فهي تتجسد أيضًا في المؤسسات والممارسات الاجتماعية، ومن ثمَّ فهي تُشكّل بوضوح أكبر «بنية» أكثر مما لو نظرنا إليها بشكل مجرد. يمكن أن نستعير المفهوم الذي يجسد هذا الفكر بطريقة أفضل من الفلسفة المعاصرة. يستخدم لودفيج فتغنشتاين (Ludwing Wittgenstein) في كتابه «بحوث فلسفية» (1953) مفهوم اللعبة[1] بشكل خصب عند مناقشة فعل الإنسان. لا تنظم قواعد اللعبة الكيفية التي يتم اللعب بها، فحسب، بل هناك ما هو أكثر أهمية من ذلك، وهو تحديد وتأسيس اللعبة ذاتها. فقد ذهب الناس إلى الصيد قبل أن تكون هناك قواعد تنظم

(1) قدم الفيلسوف النمساوي لودفيج جوزيف جوهان فتغنشتاين (1889-1951) في فترة متأخرة من حياته الفلسفية نظرية في اللغة تزعم أن اللغة عبارة عن نشاط اجتماعي يخدم غرضًا ما، ولمّا كان ثمة أوجه نشاط متعددة ومتغايرة، كانت الأغراض التي تخدمها اللغة متعددة ومتغايرة هي الأخرى، وهذا الذي يجعل استخدام اللغة بمثابة لعبة يتفق فيها اللاعبون على قواعد محددة. (المترجم)

هذا النشاط، ولكنهم لم يقدروا على لعب الشطرنج دون قواعد. فالحركة في لعبة ما، لها معناها فقط داخل قواعد اللعبة، تمامًا مثل الكلمات يكون لها معنى فقط داخل لغة ما، أو داخل ممارسات التواصل. وبرغم هذا، فإن الفكرة القائلة إن النشاط الاجتماعي هو بمثابة ألعاب، لن تكون واضحة حتى الفصول اللاحقة، لأنها تحمل الافتراض الحدسي المطلوب للمربع العلوي الأيمن. ولكن كجزء مما تم اقتراحه هنا هو أن الألعاب لها خصوصية بشرية واجتماعية، ومن ثمَّ يمكن تحويل الفهم بحيث يشتمل على رفض للنزعة الطبيعية.

كيف يرتبط لاعبو الأدوار من الناس بمؤسسات الحياة الاجتماعية وممارساتها التي يشاركون فيها؟ يجيب أصحاب النزعة الكلية بأن الألعاب تستحوذ على اللاعبين. فإذا كان الفاعلون، على الأقل في قدراتهم الاجتماعية، يرغبون، ويعتقدون، ومن ثمَّ يفعلون فقط ما هو متوقع منهم اجتماعيًا، إذًا فهم ليسوا في حاجة إلى فهم منفصل. أما إذا كانوا، على سبيل المثال، هم وحدهم من يحملون الأدوار الاجتماعية التي تنبع، بشكل كلي، من تحديد المواقف الاجتماعية، وتُملي على اللاعبين أدوارهم، إذًا يُمكن للفهم أن يستمر «من أعلى لأسفل» تمامًا كنظرية النظم المجردة التي ستواصل التفسير. إنّ حضور المعنى لا يجعل البِنيات أقلّ تقيدًا في جانب، وأكثر في جانب آخر، حتى لو لم يُولد المعنى فعلًا كما ينتج عن السبب نتيجة.

وعلى العكس من ذلك، تتجه مقاربة أصحاب النزعة الفردية كليّةً في اتجاه معاكس، وتمضي قدمًا «من أسفل لأعلى». فإذا كانت المعاني ذاتية أولًا، وبين ذاتية فقط بالاتفاق المتبادل، فهي تحتاج إلى تفسير معاكس للفهم. يُشيّد اللاعب ألعاب الحياة الاجتماعية وفقًا لروح العقد الاجتماعي التي غالبًا ما يتم فرضها لتفسير نظام أخلاقي وسياسي ما. وعلى حد تعبير جون إلستر (Jon Elster) صاحب النزعة الفردية المتحمس:

«إن الوحدة الأساسية للحياة الاجتماعية هي فعل الإنسان الفرد، ولتفسير المؤسسات والتغيّر الاجتماعي، ينبغي أن نوضح كيف تنشأ المؤسسات والتغيّر الاجتماعي نتيجةً لفعل الأفراد وتفاعلهم». (1989(a), p13).

وبطريقة تحمل قدرًا كبيرًا من المبالغة يقول: «لم يعد هناك مجتمعات، بل ثمة أفراد يتفاعلون مع بعضهم البعض» (1989 (b), p 248)؛ ولهذا

نكتب «لاعبي أدوار» في المربع الأيمن السفلي.

وكما هي الحال عندما قدمنا اختيارًا فاصلًا بين «النظم» و«الفاعلين» في وقت سابق، فإن القرّاء، بلا شك، سيقترحون حلًا وسطًا. إذ تُقيّد قواعد اللعبة اللاعبين، ولكنّها تمكنهم أيضًا من متابعة غاياتهم الخاصة. يصنع اللاعبون تاريخهم الخاص بشكل جزئي عبر قواعدهم الخاصة، لكنهم لا يفعلون هذا في ظروف من اختيارهم جملة وتفصيلًا. ربما يفترض الفعل بنية ما ويشكّلها أيضًا. كما هي الحال في عمود «التفسير»، هناك خيارات باعدت الخط الفاصل، وهي الآن تزود العالم الاجتماعي بألعاب ولاعبي أدوار على حد سواء، لفهمه من الداخل بمساعدة الاثنين معًا. وهذا يبدو أمرًا معقولًا تمامًا، ولكن أُشيرُ فحسب إلى أننا سنجد، إضافة إلى ذلك، مشكلات صعبة في المزج بينهما.

باستكمال المصفوفة يعطينا الشكل 1.2

	الفهم	التفسير
النزعة الكلية	الألعاب	النظم
النزعة الفردية	لاعبو الأدوار	الفاعلون

الشكل 1.2

إذا تم السماح بالمواضع الّتي تفصل الخط الأفقي الفاصل، سيكون ثمّة خلط بين «من أعلى لأسفل» و «من أسفل لأعلى»، فماذا عن الخط الرأسي الفاصل؟ إن الفرق بين الفاعلين Agents ولاعبي الأدوار Actors يدعو إلى التقصي (1، كما أن الفرق بين النظم والألعاب لا يبدو مقنعًا. وحتى لو اتضح أن التفسير والفهم مختلفان جذريًا، فماذا عن القليل منهما؟ تنظر وجهة النظر الطبيعانية في الوقت الراهن إلى الفاعلين بوصفهم أفرادًا، والتفكير

في النظم بوصفها بنيات، في حين تنظر وجهة النظر التأويلية إلى لاعبي الأدوار بوصفهم أفرادًا، وإلى الألعاب على أنها بنيات. وعندما نعمل على هاتين الوجهتين من النظر بشكل منفصل، سنكون مستعدين للتفكير في دمجهما، عندئذ يمكن التعامل مع الشكل 1.2 على أنه جهاز مفترض لتحديد مشكلات البنية والفعل، وليس على أنه مصدر مباشر للإجابات.

خطة الكتاب

تمّ تنظيم الكتاب، على أساس أن التفسير والفهم موضوعان رئيسان، وأن النزعتين الكليّة والفرديّة موضوعان فرعيّان. تتناول الفصول الثلاثة التالية بعض التفسيرات الرائدة في موضوع التفسير، وتطبيقاتها على العالم الاجتماعي. يبدأ الفصل الثاني من القرن السابع عشر، ومن المشكلة الكلاسيكية المتعلقة بالأجزاء التي تلعب بالعقل والتجربة في الكشف عن الكيفية التي يعمل بها العالم. إنّه يستكشف تطلعات صاحب النزعة العقلية في اكتشاف النظام السببي للطبيعة الذي يتصوّره على أساس أنه تُروسٌ ويَايَاتٌ تُحرّك النظام الميكانيكيّ. أمّا الفصل الثالث، فهو ردٌّ على النزعة التجريبية الكلاسيكية التي تستمرُّ في إصدار بيان للمعرفة الوضعية، ثم مناقشة تركز على نموذج ميلتون فريدمان (Milton Friedman) في الاقتصاد الوضعي. وهذا من شأنه أن يُقدّم معنًى جيّدًا للمنهج الفرضي الاستنباطي، ولكنّه يُثير مشكلة بالغة التعقيد حول دور النظرية في العلم. وكما يتابع الفصل الرابع مشكلة الاعتقاد الخاطئ الذي يزعم أن المعرفة تحتاج إلى «أسس». يقودنا الافتراض بأنّ كل ادّعاءات المعرفة تتضمن تأويلًا للخبرة، بطريقة كارل بوبر (Karl Popper)، إلى النزعة الذرائعية، ثم إلى الأفكار الجديدة عن النماذج الإرشادية. ولكن برغم التفسيرات المتعددة للتفسير المعروضة حتى الآن، لا يستطيع أيٌّ منها أن يجعل العلوم الاجتماعية تعتمد على التفسير بشكل آمن.

نتوقف بعد ذلك عند سبب الخلاف «الرأسيّ» بين النزعة الكليّة والنزعة الفرديّة. يختبر الفصل الخامس «النظم» في المربّع العلوي الأيسر من الشكل 1.2، إذ يبدأ بادعاء طموح يقول، إن الوقائع الاجتماعية لها تفسيرات «وظيفية» تعمل على اختزال الفاعلين من البشر إلى مجرد شفرات. ولكنه يعود في الحال إلى الفكرة الأكثر بساطة والمتمثلة في القول إن المجتمع ليس مجرد مجموعة من الأفراد. وهو موضوع خلاف في الفصل السادس،

حيث المثال المختار لتمثيل النزعة الفردية -الفاعلون في المربع السفلي الأيسر- هو تحليل الفعل الذي افترضته كلٌّ من نظرية الاختيار العقلي، ونظرية الألعاب. ونظرًا لأنّ تلك الأخيرة أصبحت أداة إلزامية لعلماء الاجتماع، فقد قدمت بشكل مفصّل منذ البداية. وبرغم ذلك ثمة مشكلة عميقة تتعلق بتحليل المعايير الاجتماعية التي لا تزال دون حل.

ينتقل الخلاف «الرأسي» الآن إلى عمود «الفهم» في الشكل 1.2. حيث يتناول الفصل السابع موضوع المعنى باعتباره «مقولة خاصة بالحياة والعالم التاريخي». وبالتركيز على هذا الموضوع، سرعان ما ننجذب إلى مقاربة ماكس فيبر (Max Weber) في فَهم العمل الاجتماعي وتحليله للعقلانية، على وجه الخصوص. وعندما نجد أنَّ هذا يتعارض مع أفكار فتغنشتاين المتعلقة بلاعبي الأدوار الاجتماعيين باعتبارهم تابعين لقواعد وفعل ما، كحركة داخل لعبة، نجد أنفسنا في المربع العلوي الأيمن من الشكل 1.2، مع ألعاب لا تشبه جذريًا تلك الألعاب التي يلعبها الفاعلون العقلاء في نظرية الألعاب. يُخصَّص الفصل الثامن للاعبي الأدوار الفرديّين في المربّع الأيسر السفلي، وهم الذين يلعبون لعبة الحياة الاجتماعية دون استيعابها بشكل كامل. وهؤلاء يمكن ملاحظتهم أثناء لعب الأدوار الاجتماعية، أو عند استدعاء تشابهٍ جزئيٍ إرشاديٍ، أو في الأدوار المسرحية، فهل يمكنهم ذلك؟ تبدو مشكلات الهوية الاجتماعية أكثر صعوبة عندما نأخذ بعين الاعتبار المشكلة الفلسفية المتعلقة بالهوية الشخصية.

يواصل الفصل التاسع الموضوع الرئيس على ضوء ما تم درسه. ربما يمكن الإجابة الآن عن السؤال السابق المتعلق بالمعايير الاجتماعية من خلال التوفيق بين الكائن الاقتصادي «homo economicus» المستجد، مع الكائن الاجتماعي «homo sociologicus» المستجد. وهذا يفترض إعادة توفيق عام بين التفسير والفَهم. لكنَّ افتراض أن العالم الاجتماعي يمكن أن يُبنى من الداخل تمامًا مثل العالم الطبيعي، يؤخّر النهاية السعيدة. وفي هذه الحال، يجب أن تعتمد العلوم الاجتماعية على الخبرة البين ذاتية، في حين تتطلع العلوم الطبيعية دومًا إلى المعرفة الموضوعية.

فهل الفَهم يلتزم بشكلٍ ما من أشكال النّسبويّة، إنْ خيرًا أم شرًّا؟ يجعل الفصل العاشر هذا السؤال فرصة لطرح سؤال حول ما إذا كان ثمة حيادٌ قيمي في العلوم الاجتماعية أم أنّه أمر غير مرغوب فيه. يتم الاستعانة مجددًا بماكس فيبر، ولكن في هذه المرة لتقديم وجهة نظر صُوريّة

تقول: برغم أن العلوم الاجتماعية ملزمة بأن تكون متصلة بالقيمة فإنها تستطيع، وينبغي لها، أن تعمل بطريقة خالية من القيمة. ولكن كلما زاد تفكيرنا حول هذه المقاربة ازدادت صعوبة الاحتفاظ بها. يتوسع الفصل الحادي عشر في المناقشة، إذ يتناول مشكلة الأذهان الأخرى التي تتضمن أشكالًا أخرى من النسبوية، التي تصبح واضحة عندما نضع في الاعتبار بحث الأنثروبولجيين عن فهم الثقافات الأخرى. لقد تم فحص الحدود الممكنة للنسبوية، وذلك بحثًا عن الهروب من الدائرة الهيرمنيوطيقية سيئة السمعة. يعكس الفصل الختامي كل ما وصلنا إليه في هذه الرحلة، التي آن الأوان للبدء فيها.

الفصل الثاني

اكتشاف الحقيقة: طريقة صاحب النزعة العقلانية

لقد حدد السير فرنسيس بيكون (Francis Bacon)، الذي طالما أشتُهِر بأنّه أبٌ للمنهج العلمي الجديد طريقين لاكتشاف الحقيقة. فهو يُشير في كتابه الأول «شذرات»، المنشور في عام 1620 إلى أنّ:

«ثمة طريقان فحسب للبحث عن الحقيقة واكتشافها. ينتقل الطريق الأول من الحواس والجزئيات إلى بديهيات أكثر عمومية، ومن هذه المبادئ، التي سلّمت بصحتها بشكل راسخ وثابت ويستمر في الحكم على البديهيات الوسطى واكتشافها. وهذا هو الطريق الرائج الآن. أمّا الطريق الآخر، فهو يستخلص البديهيّات من الحواس والجزئيات، في صعود تدريجي متواصل، حتى يصل في نهاية المطاف، إلى بديهيات أكثر عمومية. وهذا هو الطريق الصحيح الذي لم يُختبر بعد».

كانت الحقيقة الّتي جرى البحث عنها هي حقيقة الطبيعة، أعني الكونَ بوصفِهِ مِن خلْقِ الربّ وعنايته. كانَ هذان الطريقان من أجل كشف حقيقة النظام في الطبيعة من خلال تطبيق العقل تطبيقًا علميًا. لقد كان الطريقان مختلفين اختلافًا حادًا في تحليلهما للعقل وكيفية تطبيقه، ولكنّهما متفقان على المشروع، وهو تشييد علم جديد قائم على حقائق محددة تمامًا. وقد لازَمَت الأفكار الجديدة عن العقل، أفكارٌ جديدة عن الطبيعة، وهذا أدّى بدوره إلى أفكارٍ جديدة عن طبيعة الإنسان والمجتمع.

لقد بدأتُ من القرن السابع عشر، كون هذا القرن هو الذي تماسك فيه عالَمُنا العقليّ الحديث. فقد حقّقت الثورة العلمية، بالفعل، تقدّمًا كبيرًا. ففي علم الفلك، على سبيل المثال، استخدمَ كلٌّ من كبلر (Kepler) وجاليليو (Galileo) التليسكوبات ليُحطّما الاعتقاد، الذي ساد لفترة طويلة، بأنّ ثمّة كُراتٍ بلّوريّة تدور حول الأرض، لكن هذا الأمر أخذ بعض الوقت، حتى يُدرك المفكرون أنّ العالم الجديد يتعارض، منهجيًا، مع العلم القديم الذي لم يَعُد مُمكنًا التسليمُ به.

كان لكلّ شيء في قصّة السماء والأرض القديمة، معنًى وغرضٌ ومنطقٌ ووظيفةٌ وسببٌ، بحيث أصبحت هذه الصورة مفهومة على عدّة مستويات مجتمعة. كان الكون في القصة الجديدة التي ظهرت بالتدريج، عبارةً عن نظامٍ مُرتّبٍ بطريقةٍ ميكانيكيّة، كأنّه ساعةٌ دقيقةٌ. إذ يُمكن للعلم أن يكتشف أسباب ووظائف أجزاء هذا الكون دون النظر إلى الهدف أو المعنى الكلي. ومن المسلّم به أنّ الانفصال بين الأسباب والمعنى لم يكن دفعة واحدة. وبرغم ذلك، فقد قام صانع الساعات بتصميم ساعة دقيقة لهذا الغرض. لكن مفهوم العقل الجديد هو الذي أدّى إلى هذا الانفصال الحديث.

لقد تحقَّقَت هذه اللحظة الرمزية (التي تم إدراكها بشكل متأخر) عندما قام رينيه ديكارت Rene Descartes (1596-1650) بالإشارة إلى «المعرفة الأولى»، أو نقطة البدء في فلسفته الجديدة من خلال عبارته الشهيرة (cogito ergo sum)، التي تُترجم عادة بـ «أنا أفكر، إذًا أنا موجود». فقد جاءت هذه الكلمات من كتابه «التأملات في الفلسفة الأولى»، الذي نُشر في عام 1641، حيث شرع ديكارت في تأسيس كل المعارف على حقائق ومبادئ أساسية يُمكن للذهن -الذي يُفكر بطريقة عقلية- الوصول إليها. ولكن إذا خلّص ذهنه من كلّ الأفكار المسبقة، وكل الأشياء التي تم قبولها نتيجة سلطة ما، فهل يمكنه أن يتيقن من أي شيء؟ نعم، فالضامن لهذا هو التأمل الخالص، لأنّه هو الذي يجعل الذهن المتأمل موجوذًا، أعني ذاته. كما أنّ ثمة مبدأً بديهيًا، وهو أن كل شيء واضح بذاته هو حقيقي. كما ضم كتاب «التأملات في الفلسفة الأولى» معرفة أن الله موجود، وأنه ليس ثمة تعارض بين العلم والدين. ولهذا وَضع ديكارت أساس العلم العلمانيّ الذي سيكون مُحايدًا تجاه مسائل المعنى والقيمة، عندما قام بتخليص الذّهن من كل السلطات التقليدية، ليكون ذهنًا منفتحًا يتأمل تأمّلًا فرديًا.

لم تتشكل علوم «الأخلاق» والعلوم «الاجتماعية»، بشكل جدّي، إلا منتصف القرن الثامن عشر. ولكن عندما حدث هذا، كان ضد خلفية التفكير العلمي الثوري عن الطبيعة، وهو أمر أساس في تفسير الكيفية التي تطورت بها هذه العلوم. فقد غدَت النزعة التجريبية مقنعة، بشكل خاص؛ ولهذا قال لا ميتري (La Mettrie) في كتابه، الذي وضعه لغرض تعليمي، والمعنون بـ«الإنسان الآلة» عام 1747:

«الإنسان ليس مخلوقًا من طين نفيس، بل الطبيعة وحدها استخدمت

عجينًا واحدًا ووحيدًا، وما قامت به هو تنويع الخميرة فحسب».

ويمكن ملاحظة هذا المزاج في السؤال الذي طرحه كوندورسيه (Condorcet) في كتابه «مخطط تاريخي لتقدم الذهن البشري»: «إذا كان الأساس الوحيد للاعتقاد في العلوم الطبيعية هو هذه الفكرة التي تقول إن القوانين العامة التي تُحدد ظواهر الكون قوانين ضرورية وثابتة، فلماذا يكون هذا المبدأ أقل صدقًا عندما يتعلق الأمر بتطور ملكات الإنسان العقلية والأخلاقية، مقارنة بتطور عمليات أخرى للطبيعة»؟ (1795. المرحلة العاشرة).

وكما يشير «بيكون»، كان ثمّة خلافات، منذ أمد طويل، حول طبيعة العقل ومنهج العلوم الصحيح. أحد هذه الخلافات، التي يذكرها «بيكون»، هو الخلاف بين أولئك الذين يبدؤون من «البديهيات الأكثر عمومية» وهم المعروفون الآن بـ«أصحاب النّزعة العقلانيّة»، وأولئك الذين يبدؤون من الحواس والجزئيات، وهم المعروفون بـ«أصحاب النزعة التجريبية». فلمْ تعدْ للنزعةِ العقلانية صلاحيةٌ كبيرةٌ، ولكن تظل أهميتها في محاولتها تقديم استدلال نظري لتحديد البنيات والقوانين الخفية، كما سنوضح في هذا الفصل. بيد أنَّ النزعة التجريبية هي أفضل حالًا وسيتم دراستها في الفصل التالي تحت عنوان المعرفة الوضعية. تكمن أهمية هذين الفصلين بشكل حاسم، في الطريقين اللذين يُقدمهما بيكون للبحث عن الحقيقة، وهما اللذان يفترضان أن المعرفة العلمية قادرة على أن تعثُرَ على أساسٍ راسخٍ نبني على أساسه الحقائق. لكن هذين الطريقين يُمكن أن يتعرّضا للنقدِ إذا لم يوجد مثل هذا الأساس. ثمة فكرةٌ حديثة لها المزيد من النتائج سوف تحتل الفصل الرابع.

العقل في بحثه عن النظام الخفي

ينتقل الطريق الأول عند بيكون من «الحواس والجزئيات» بحثًا عن «بديهيات أكثر عمومية». وهو من الممكن أن يكون طريقًا خاطئًا ولكن لماذا لا نبدأ من موضع أكثر وضوحًا، أي بإدراك وخبرة الأشياء الجزئية المعطاة من الحواس؟ كانت الإجابة الأشمل تتمثّل في أنّ الطريق الأول قد وُضع للكشف عن أسرار النظام الطبيعي القابع خلف كل قوى الملاحظة البشرية.

لقد جلّبت الثورة العلمية معها رؤيةً جديدةً للطبيعة بوصفِها نظامًا من كتلة في حالة حركة تتحكّم فيها قوى ميكانيكية محكومة بقوانين أزليّة. كان بإمكان السير إسحق نيوتن (Isaac Newton) رؤية التفاح المتساقط، ولكنّه لم يُلاحظ قوّة الجاذبية الّتي ادّعى أنها هي السبب في سقوط التفاح. وكما ادّعى ديكارت أنّ المكان يتوافق مع الهندسة التحليلية التي تُسمّى الآن بالهندسة الديكارتية نسبة إليه. وبرغم ذلك، فقد نفى معرفتنا بالمكان وخصائصه الرياضية عن طريق خبرة الحواس. بل على العكس، نحن نعرف المكان؛ لأنَّ الحَدْس العقليّ هو الضامن لحقيقة بعض البديهيات الأساسيّة مهما كانت النتيجة. وهذا يتطلب نظرية في المعرفة، حيث لا يَحتاج الذهن فيها إلى الاعتماد على الحواس، لأنه لا يُمكن فَهم حقائق النظام الطبيعي اعتمادًا عليها. ومن ثَمّ يَبقَى طريقٌ واحدٌ للذين يعتقدون في قوى وبِنيات غير قابلة للملاحظة لتبرير ادّعائهم بمعرفتها. ولِكي يكونَ الأمرُ أكثر إثارةً، نبدأ بالرؤية الجديدة للطبيعة ككل، قبل التعرض إلى البنيات والقوى الاجتماعية والنفسية.

يُشبه العالم في الصورة الدارجة إبّان القَرن السابع عشر الساعة. فنحن نُجاهر بالزّمن عبر ملاحظة سطح الساعة وعقاربها، ولكن هذا لا يقدم أيّ دليل على الكيفية التي تعمل بها الساعة. ولكي نكتشفَ لماذا تدور عقارب الساعة، علينا أن نفتحَ ظهر الساعة، وندرسَ اليَايَاتِ والتُّروس؛ إذ تتحكم اليايات في القُوى التي تدفع التُروس، وهي التي بدورها تدفَع عقارب الساعة إلى الدوران. وَفقًا لهذه المماثلة، تقتصر حواسنا الخمس على ملاحظة سطح الساعة، وهي لا تَعدو أكثر من وصفٍ لحركة عقارب الساعة. إنَّ اليَايَاتِ والتُّروس خفيّةٌ عن الحواس، ومِن ثمّ نحتاج إلى طريقةٍ أخرى للمعرفة، إذا كُنا نرغب في التعرف عليها.

تظهر هذه الصورة في عدّة مواضع، ففي الكتاب الرائع لبرنارد دي فونتينيل (1757.1637) (Bernard de Fontenelle) «تعددية العوالم» (1686) ثمّة محاولة لتعريف القراء العاديين بتلك الجوانب الخاصة بعلم الفلك الجديد، الّتي كانت «أكثر احتماليةً، وانتظامًا، وتحوّلًا». لقد تم اختيار علم الفلك بوجه خاص، كونه مصدر الاكتشافات المذهلة آنذاك، إضافة إلى أنه قدّم أفكارًا رياضيّة جديدة كالهندسة التحليلية لديكارت، ورسم ملامح فلسفة جديدة. وإذا وضعنا في اعتبارنا أن القرن السابع عشر يُميز بين الفلسفة والعلم؛ سنجد دي فونتينيل عبّر عن إعجابه الشديد

بديكارت، فهو يعرض في كتابه مميزات الأفكار الديكارتية، وقد اتخذ هذا الكتاب شكلًا حواريًا موزعًا على خمس أمسيات نقاشية تدور بين فيلسوف وسيدة من الطبقة النبيلة تسأل عن التنوير. وهذه المقاطع التالية من «الأمسية الأولى» عن ترجمة جون جلانفيل الساحرة (1688)، فهما يبدآن من مُماثلة شهيرة أخرى عن البحث العلمي في ذلك الوقت، حيثُ يذهبان وراء كواليس الأوبرا لاكتشاف الكيفية التي تعمل بها المؤثرات الخاصة.

فقد لاحظ الفيلسوف لتوّه قائلًا: «لا يعتقد فيلسوفك الحقيقي فيما يراه، ويُخمّن دومًا ما لا يراه، وأعتقد أن هذه حياة لا يُحسد عليها كثيرًا».

ويواصل: «في مقابل هذا يخيل إليّ أن الطبيعة تشبه، إلى حد كبير، الأوبرا؛ فحين تقفين على خشبة المسرح ليس في مقدوركِ رؤيتها كما هي في الحقيقة، ولكنها قد وضعت بشكل متميز؛ فكل العجلات والمحركات خفية عن الأنظار لتجعل التمثيل مقبولًا أكثر، فلا تنزعجي بالكيفية والوسائل التي على أساسها تتحرك هذه الآلات. وبرغم ذلك هناك مهندس ما يقبع في هُوّةٍ متأثرًا، بالتأكيد، بكل ما لا يمكنكِ لَمْسه، إنّه سعيد بهذه الحركة، إنّه يُبرهن لنفسه ما الذي تعتمد عليه الحركة، والكيفية التي تحدُث بها. يشبه المهندس هنا الفيلسوف، برغم أن الصعوبة تكون أكثر في جانب الفيلسوف. وعلى الرغم من أن في الطبيعة العديد من الأشياء الغريبة، تمامًا مثل آلات المسرح المجهزة بتُروسِها وبَاَبَاتها الخفيّة عن الأنظار، فإننا كُنا نُخمِّن حركةَ الكون لفترة طويلة».

لقد كانت المقارنة بالأوبرا في موضعها، إذ إن دار الأوبرا الجديدة والرائعة الّتي شُيِّدَت للتوّ في فرساي، التي اشتهرت بكواليسها الباهرة، قد أدّت بالفيلسوف إلى تصوير «الحكماء القدماء» وهم جالسون بين الحضور لإيجاد تفسير لآليات هذا المشهد، حيث يمتطي فايتون عربة، تدفعها الرياح لأعلى في الهواء. كان للحكماء القدماء تفسيراتٌ مختلفةٌ حول هذا المشهد. إذ يقولُ البعضُ إنّه ارتفع لأعلى نتيجة «قوة مغناطيسية خفية عن الأنظار»، في حين يرى البعض الآخر، أنه كان يمتلك «عشقًا سرّيًا لقمة المسرح». وغيرها المئات من مثل هذه الأوهام المفرطة. ثم جاء السيد ديكارت وبعض الحداثيين، ليكشفوا عن أن فايتون ارتفع على أسلاك بمساعدة ثقالة خفية عن الأنظار. ومن ثمّ، لكي نرى الطبيعة على حقيقتها، يجب علينا الوقوف وراء كواليس الأوبرا.

قالت السيدة النبيلة: «لقد أدركت أن الفلسفة غَدَت ميكانيكية الآن».

فقلتُ: «ميكانيكية أكثر، إنني أخشى من أننا سنخجل منها قريبًا؛ إذ سيكون لديهم العالم أعظم، فما الساعة باختصار؟ إنها شيء ما منتظم، تعتمد فحسب على الترتيب الدقيق لحركة أجزاء متعددة. ولكن اسمحي لي أن أقول لكِ سيدتي، هل كان لديكِ يومًا فكرة جليلة عن الكون؟ ألم تفكري يومًا أنك احتفيتِ به أكثر مما يستحِقّ؟ يُوجد لدى أغلبية الناس تقديرٌ أقل للكون، ولكنهم يتظاهرون بمعرفتهم له».

فقالت: أنا لست مع آرائهم، فأنا أقدر الطبيعة أكثر عندما أعرفها، وأشبهها بالساعة، فالطبيعة تمتلك نظامًا بسيطًا وسهلًا في مجمله، وهذا يبدو بالنسبة لي مثيرًا للإعجاب أكثر.

تمثل هذه التغيرات قطيعة واضحة بين نظام علمي قديم يتعامل، على سبيل المثال، مع «قوى مغناطيسية»، ونظام علمي حديث «أصبح أكثر ميكانيكية». إن الاختلاف الرئيس هو أن «الفضيلة» تَتضمَن أفكارًا عن الهدف، والمعنى، والوظيفة الصحيحة، التي تنتمي إلى علم الكونيّات القديم، حيثُ كل شيء فيه، له دوره المحدد الذي يَلعبُه داخلَ النظام الأخلاقي للكون، هذا النظام الذي كان مَزيجًا من التعاليم الأرسطية والتعاليم المسيحيّة، وهو المزيج الذي سعت الثورة العلمية إلى هدمه. ولهذا كان لا بُدّ للنظام العلمي الحديث لكي يكون أكثر ميكانيكية، أن يستغني عن كل شيء عدا النظام السببي وذلك لأغراض العلم، وحتّى يتم بوجه عام تقديم تفسير علمي للأسباب والنتائج والقوانين الطبيعية الموضوعية المرتبطة بها، إضافة إلى أن المنهج العلمي الجديد، على وجه الخصوص، لم يعد في حاجة إلى الاستدلال المباشر على غرض الإله عند تفسير الكيفية التي تؤدي بها كل حالة، في العالم الطبيعي، إلى أخرى.

لم يَنبثِق هذا التحوّل الجذري دفعةً واحدةً. فقد أكّد ديكارت نفسه أن الملحد لا يُمكن أن يكون عالمًا ناجحًا؛ لأنّ المعرفة العلمية تعتمد على فهم الطبيعة بوصفها مخلوقة من الله، الذي فرض نوعًا من النظام يظهر فيها. تُقدّم صورة الساعة توازنًا دقيقًا بين القديم والجديد، فالذي يسبب حركة عقارب الساعة هي الآلية الخفيّة عن الأنظار القابعة خلف السطح، ويمكن تفسيرها عبر إزالة ظهر الساعة وتتبع التُروس والبَايات. كان هذا حقًّا «ميكانيكيًّا للغاية». لكن هذا التفسير، على وجه الدقة، يصبح تفسيرًا أعمى إذا فشل في تضمين حقيقة أن الساعة تهدف إلى معرفة الوقت. تكتشف السيدة النبيلة نظامًا جديدًا في الطبيعة، وهو «المثير للإعجاب

بشكل كبير»، كونه يُوضّح كيف تخدم آلية الطبيعة أغراضَها تمامًا. تعمل الساعة بـ«أسباب فعالة»، لخدمة «سببها النهائي»، وهو الهدف الذي جعل صانع الساعات يصنع الساعة. لقد وُضِعَت هذه الثنائية للمصالحة بين العلم الجديد والدّين، والإبقاء على جزء من التفكير العلمي لقرن آخر على الأقل.

وبرغم ذلك، فقد حدثت قطيعة حاسمة. فقد كان التفسير الأكثر تفصيلًا واكتمالًا يتعلّق بالكيفية التي تعمل بها الآلة، وليس بالكيفية التي توجد عليها الآلة؛ فكل حالة من حالات حركة الساعة هي نتيجة لحالة سابقة، وسبب لحالة تالية، حيث يتم صياغة القوانين السببية المعطاة لعملياتها دون أغراض مذكورة. فإذا كانت الطبيعة عبارة عن ساعة دقيقة؛ فإنها، إذًا تعمل بهذه الطريقة المحددة سلفًا للأبد، وإن العلم، بلا شك، سيغفل عن اللّه الذي خلقها وانتهى منها منذ البداية، إذ يبدو الأمر كما لو أن اللّه قد «أعلن افتتاح هذا الكون»، ثم تركه يدير نفسه بنفسه. لقد أصبحت التساؤلات عن سبب وجود العَالَم منفصلةً أكثر عن تلك المتعلقة بكيفية عملِه، حتى أنَّ الملاحدة لم يَعودُوا يُمثلون موقفًا عقلانيًّا يُمكن أن يلحق الضرر بالعلم.

يبحث طريق «بيكون» الأول، عن القوانين الكلية التي تتمسك بالضرورة. وهي رؤيةأصحاب الحتمية، فقد تم تحديد مهمة العقل في إعادة إنتاج نظام الأشياء، بحيث يجب أن تحدث كل حادثة بالطريقة التي تحدث بها، ثم تُقدم أسبابها وقوانينها الطبيعية الثابتة. ولكن كان ثمّة نقد يلوح في الأفق اعتقادًا في حرية إرادة الإنسان. فقد كان ديكارت نفسه يتطلع إلى تجنبه من خلال التعامل مع الذهن أو النفس باعتباره جوهرًا غير مادي ومنفصلًا عن العالم المادي، وغير محكوم بالقوانين الطبيعية. فإذا كان جسد الإنسان يسلك بطريقة آلية، فإن الذهن ما زال حرًا. لكن هذه الثنائية الشهيرة بين الذهن والجسد كانت محفوفة بالمخاطر دومًا. وحتى لو كانت تقبل دفاعًا فلسفيًّا عنها، لكن ثمة تهديدًا لها قد حدث بمجرد الانتقال من مناهج العلوم الطبيعية إلى الطبيعة البشرية. فإذا لم يكن «الإنسان مصنوعًا من مادة ذات قيمة نفيسة» وإذا كانت العلوم الاجتماعية تسترشد بمبدأ مؤدَّاه أن «القوانين عامة التي تحكم ظواهر الكون ضرورية وثابتة»، سيكون التحدي لا لبس فيه. ومع ذلك، كما ألمح في الفصل الأخير، قد يكون من الممكن التوفيق بين الحرّية والحتمية. لكن دعونا نؤجل هذا التحدّي،

ونتّجه بعمق إلى فكرة أن العلم هو بمثابة اكتشاف للبنية الخفية عن الأنظار الموجودة وراء الكواليس، «لأن فيلسوفك الحقيقي لن يعتقد فيما يراه».

الظاهر والحقيقي

عندما قال دي فونتينيل إنّ «الطبيعة مجهزة بتروسها وياباتها الخفية عن الأنظار»، فإنه لم يقصد أننا في حاجة إلى أجهزة تلسكوب وميكروسكوب لنراها، إنه فقط كان يستحضر التفرقة القديمة بين الظاهر والحقيقي. فكل ما تُخبرنا به حواسنا الخمس يُصنّف على أنه ظواهر (وهي كلمة مشتقة من كلمة إغريقية تعني«مظاهر»). وهي، من وجهة نظر ديكارت، تنتمي إلى ذهن الملاحظ. أمّا الحقيقي فهو على النقيض من ذلك، إنه يُشير إلى ما هو موجود في الكون وهو علّة الظواهر. فعندما نؤكد رؤيتنا لوردة حمراء، فإننا بذلك نقرر تأثيرًا ما في وعينا، ناتجًا عن طول موجة ما من الضوء (أو، في نظرية منافسة، ترتيب الجسيمات)، وقد يختلف التأثير باختلاف الملاحظين، وقد يكون التأثير مختلفًا جدًّا عند الحيوانات. يؤكد ديكارت أنّ للأشياء في الطبيعة خصائص محددة، كما هي في الفيزياء الرياضية، لها خصائص مثل الشكل والعدد والكتلة والحركة، أمّا خصائص البيانات التي توفرها الحواس، فهي تعتمد على الذهن الواعي بها، كإدراك لون الوردة ورائحتها.

وبصرف النظر عمّا إذا كان من الممكن تجسيد هذه التفرقة بصورة مترابطة، فإنها تثير مشكلة محيّرة في فلسفة الإدراك، لكنّها بعيدًا عن هذا تبدو طريقة مألوفة في النقاش، وتقود بسهولة إلى النظر من خلال عالمين: أحدهما: عقلي «داخلي»، وهو عالم خاص إلى حد ما بالمدرك، والآخر: «خارجي» مادي، ومستقل عن المدرك. من المؤكد أن ديكارت كان يكتب بهذه الطريقة كونه نظر بوضوح إلى علم البصريّات الجديد على أنه مصدر الاكتشافات المتعلقة بالعملية التي تقول إن الأشياء في الطبيعة هي علة إدراكاتنا. فالسبب الذي يجعل فيلسوفك لا يعتقد فيما يراه، هو أنه يضع في الاعتبار أن معطيات الرؤية مختلفة عن أسبابها. تبدو هذه الثنائية بين هذين العالمين مفيدة عمومًا لأي شخص يريد الحديث عن قوى وبنيات غير

قابلة للملاحظة كما يفعل العديد من العلماء. فالعالم، كما يبدو لنا، حقيقة واضحةمزوّد ظاهريًا بالأشياء كما تدَّعي النظرية.

ولكن ثمة عائقًا واضحًا يظهر بمجرد أن نسأل عن الكيفية التي يمكننا من خلالها معرفة هذه القوى والبنيات غير القابلة للملاحظة. فإذا كانت الملاحظة هي الطريقة الواحدةُ والوحيدة لمعرفة العالم، كمَا يؤكّد على ذلك أصحاب النزعة التجريبية، إذًا، سيكون العائق حاسمًا. أولًا: يرى ديكارت، مثله مثل أصحاب النزعة العقلانية الذين يتبنون طريق «بيكون» الأول، أن لدينا ملكة ثانية قادرة على الوصول إلى الحقيقة دون الاعتماد على الحواس، وهو ما يطلق عليها: «الحدس العقلي»، ويستشهد ديكارت بالرياضيات وخاصة الهندسة بوصفها نموذجًا رائدًا لاستخدامه. تقوم الهندسة الإقليدية على خمس بديهيات، حيث تُستمد منها نظرياتها بمساعدة المنطق. أما النسق الاستنباطي، من وجهة نظر ديكارت، فهو عبارة عن مجموعة من الحقائق المترابطة عن خصائص المكان، وتعمل كنموذج للكيفية التي نعرف من خلالها أكثر عن الكون مقارنة بما يُمكن أن تُخبرَنا به الحواس.

ادّعى ديكارت بطموح في كتابه «مقال في المنهج» (1637، الجزء الثاني) أنَّ:

> «هذه السلاسل الطويلة من الاستدلالات البسيطة والسلسة هي الوسائل التي اعتاد أصحاب علم الهندسة الاستعانة بها للوصول إلى أصعب براهينهم، وقد قَادني ذلك إلى تخيّل أنّ كل الأشياء التي يمكن أن تقع في متناول المعرفة البشرية، تشكّل سلسلة واحدة متشابهة ما دُمنا نتجنب قبولها على أنّها حقيقة، وهي ليست كذلك. وما دمنا نتمسك بالحفاظ على الترتيب الصحيح لاستنباط بعضها من بعض، فلا يمكن أن يكون هناك شيء من بين هذه الأشياء بعيدًا. بحيث يتعذر إدراكه، أو خفيًا بشكل يصعب اكتشافه».

لا أستطيع مقاومة إضافة نص دى فونتنينل الأكثر مرحًا:

> «فقلت، سيدتي، نظرًا لأنّنا في دعابة تخلط حماقات الحب مع خطابنا الأكثر جدّيّة، يجب أن أقولَ لكِ إنّ الناس يتشابهون، إلى حد كبير، عندما يُفكّرون في الحب والرياضيات. فلا تسمحي

> حتى بالقليل للمحب. ولكن في نفس الوقت، عليكِ أن تمنحيه المزيد والمزيد، إذ من شأن هذا أن يؤدي إلى إحراز تقدم كبير في النهاية. وبنفس الطريقة، إذا منحتِ الرياضي مبدأً واحدًا بسيطًا، فإنه يستنتج منه في الحال نتيجةً، حيث يجب عليكِ قبولها بالضرورة، ومن هذه النتيجة إلى أخرى يقودك بعيدًا (سواء رغبتِ أم لا) بحيث يكون لديكِ الكثير من اللغط لتصديقه».

ولهذا، اعتمد المنهج العلمي الديكارتي على الاستنباط المنطقي الذي ينتقل فيه من البديهيات إلى النظريّات، ولكن ليس في استطاعة الاستنباط إنجاز كل هذا العمل، فلكيْ تُثبتَ نظريّة ما، لا يعني أن تثبت صحتّها، بل أن تعرف بالفعل أن مقدمات البرهان صحيحة. فكيف، إذًا نعرف أن بديهيات إقليدس (Euclid) صحيحةً حقًّا وَفقًا لمبادئ المنطق والرياضيات الأساسية؟ لقد أكّد ديكارت أننا نعرفها من خلال الملكة العقلية للحَدْس، التي تقودنا إلى «إدراك» أن بديهيات الهندسة الإقليدية تتقيد بالخصائص الجوهرية للمكان. وعلى نحو مماثل، فقد أخبر الحدس ديكارت بأنه شيء يُفكر وهو الضامن لحقيقة قولته المشهورة: «أنا أفكر، إذًا أنا موجود».

لقد وصف بيكون، في موضع آخر، أصحاب النزعة العقلانية الذين يأخذون بالطريق الأول، وهم من يحاولون جعل الرياضيات نموذجًا لكل معرفة، بأنهم دوْجمائيّون. ويُضيف: إنهم يُشبهون العناكب، فَهُم يَصنعون الخيوط من جَواهرِهم الخاصّة. يبدو أنّ هذا الطريق موصوم بعدة تُهم بكل تأكيد. لنأخذ الهندسة الإقليدية، التي أثبت ديكارت أن بديهياتها نهائية. فمنذ زمنه افترض كلٌّ من ريمان (Riemann) ولوباتشيفسكي (Lobachevsky) هندستيْن منافستيْن كبديلٍ لبديهة إقليدس الخامسة (التي تقول إن الخطوط المتوازية لا تَلتقي البتّة). فإذا كانت النظريتان مُتماسكتيْن، وإذا كان المكان، كما تدّعيان، متوافقًا معهما وليس مع إقليدس؛ يكون حدْسُ ديكارت قد أضلّه. وبشكلٍ عام، فإذا كان هناك أكثر من نسق متماسك داخليًّا؛ يكون هذا التماسك ضامنًا للكيفية التي يعمل بها العالم. وهكذا يتطرق الشكُّ سريعًا إلى فكرة الحدْس باعتبارها ملكة الذهنِ الّتي تُلقي ضوء العقل على الواقع ليدرك المظاهر الخفية عن الأنظار. يبدو إذًا، أن طريق «بيكون» الأول، يعتمد حقًّا على دوجمائيّات تجعل خيوطَ العنكبوت تَنبثِق من فرضيّات ذاتيّة متنكرّة في صورة حُدوس.

«البديهيات الوسطى»

برغم أنّ الطريق الأول أصبحَ طرازًا قديمًا، فإنّه لم يكن يومًا تافِهًا، إذ لا يَزال يُلاحق فلسفة العلوم. وليس هذا ناتجًا عن صعوبة في التخلص من الأوهام بمجرد اكتسابها، ولكن تظل فلسفة الطبيعة «ميكانيكية للغاية»، وتميل إلى الاعتقاد في نظام خفيّ من الأشياء غير القابلة للملاحظة خلف نطاق حواسنا الخمس، إذ بمجرد محاولة تعامل العلم مع أشياء غير قابلة للملاحظة، عليه أن يكون قادرًا على تبرير مثل هذه الادّعاءات. وإذا كنا لا نستطيع، على وجه التحديد، ملاحظة الإلكترونات والمؤسسات الاجتماعية أو العقل الباطن، إذًا، لماذا نعتقد في وجود مثل هذه الادّعاءات خاصةإذا قُدّمت التفسيرات في مصطلحات الجاذبية المغناطيسية، وقوى السوق أو العمليّات النفسية مثل الكبت الفرويدي؟ فما الذي يُبرر مثل هذه الدعاوى السببية؟ كانت إجابة صاحب النزعة العقلية هي تقديم «بديهيّات وُسطى»، إذ تظل مفيدة على الأقل كونها تجعلنا نرى عدم منطقية افتراض أي منهج أنطولوجي أو تفسيري ما لم يتناول المرء المشكلَة الناتجة عن المعرفة.

لقد أعرب ديكارت عن أمله في أن المنهج الذي يتخلّى عن «المعرفة الأولى» يمكن أن يضم الفلسفة ككل أو العلم، ويقودنا إلى تفسير واحد ومتكامل لنظام طبيعي واحد ومتكامل ولذلك أعلن في كتابه «مبادئ الفلسفة» (1644):

> أن «الفلسفة ككل أشبه بشجرة، جذورها: الميتافيزيقا، وجذعها: الفيزيقا، وفروعها: العلوم الأخرى، التي يمكن اختزالها إلى ثلاثة مجالات رئيسة: الطب والميكانيكا والأخلاق».

أما البديهيات الوسطى فهي العُقد الموجودة على الشجرة، إنها نقاط الانطلاق نحو العلوم الجزئية، التي هي الفروع المتفرعة عنها، ولهذا فبعد تأسيس فيزياء رياضية قوية «الجذع» علينا أنْ نحدد الخصائص الرئيسة للطبيعة البشرية التي تضعُ علمًا عامًّا لـ«الأخلاق»، ثم تقسيم هذا الفرع إلى نظريات بديهية في الاقتصاد والسياسية وهكذا. تتألف الشجرة كلها من نظريات تتوافق مع النظام الطبيعي التي نعرف أنها صحيحة كوننا قد استنبطناها من المعرفة الأولى الواضحة بذاتها بمساعدة البديهيات الوسطى.

هذه المواد خيالية وذات تكهنات مثيرة للقلق، ربما باستثناء الفيزياء الرياضية والميكانيكا. كان يمكن للمرء، وفقًا لروح القرن السابع عشر، أن يعرف حقيقة الجزئيات غير القابلة للملاحظة، مثل الإلكترونات أو القوى مثل الجاذبية، بافتراض أن الحدس النظري المنظم هو الذي يمدنا بمعرفة عنها. أما بالنسبة للعلوم الاجتماعية، فقد كان طريق صاحب النزعة العقلانية، برغم ذلك، أقل وضوحًا. إذ نظر إلى قضية السلوك الاقتصادي على أنه محكوم بقوى السوق وقوانين العرض والطلب. ولكي نجعل هذه العلوم علميّة، سيحتاج المرء إلى أُنطولُوجيا أساسيّة، على سبيل المثال، قوى وعلاقات الإنتاج المشار إليها في مقدمة كتاب ماركس، وأيضًا سيحتاج إلى ميثُودُولُوجيا تسمح بتفسير المتغيّرات مثل معدلات الربح، كنتائج لتأثير قوى وعلاقات الإنتاج تحت شروط معينة. ولكن ماذا عن الكيفية التي يَعرف بها المرء كلّ هذا؟ سيجيب بوضع نظرية اقتصادية تُضفي معنًى على حالات الاقتصاد، وسوف يضيف بأنها تعتمد على بديهيات وسطى حقيقية تُقدّم المفاهيم الاقتصادية الأساسية. وعندما يُطرح سؤالٌ عن الكيفية التي يَعرِف المرء من خلالها حقيقةَ هذه البديهيات الوسطى، فإنه يجيب: إما لأنها بديهية، وإما لأنها برغم كونها بديهيات بالنسبة للاقتصاد، مستنبطة كنظريات من بديهيات أكثر عمومية بكثير من الشجرة.

لقد صرّحنا بوضوح شديد بأن هذا التوجه يبدو دوجمائيًا للغاية. وهذا بلا شك يكون على نحو جزئي، لأنه لا يلّمح حتى إلى التعقيد والتكلّف المتحققين في النظريات الاقتصادية الماركسية، كما أنه مضلل. فإذا افترضنا أن النزعة العقلانية تفضّل النظريات الماركسية على غيرها، إذًا يمكنها تصور اقتصاد جزئي كلاسيكي جديد يقوم على نظرية بديهية تحدد بشكل أساس جوهر السلوك الاقتصادي، من خلال تعريفه بأنه اختيار قائم على المصلحة الذاتية للأفراد بشكلٍ عقليٍّ، ثم يستمرّ في استنباط مجموعة من النظريات. إضافة إلى ادعاء بعض وجهات النظر أن هذه النظريات تمتد إلى الاقتصاد الكلي، الأمر الذي يعد بنظرية عامة طموحة بما يكفي لإرضاء أي صاحب نزعة عقلانية. وبرغم هذا التحليل المتطور، لا يزال هناك احتمال انتقاد الفكرة العامة التي تقول بتجاوز حدود الملاحظة من خلال التأمل النظري، ثم الادعاء بأن مثل هذا التأمل يحمل معه معرفة الحقيقة. ولهذا، فإنّ الحقيقة التي تقول إنه يمكن أن تقدم النظريات الاقتصادية المتنافسة معالجة بديهية مماثلة، تبدو على أنها تُعيق ادعاءً ما بالمعرفة اعتمادًا على نظريات أخرى في هذا المجال. إن المنظّرين الذين يُحاجّون بأن

نظرياتهم الّتي يفضّلونها صحيحة على أساس كونها متماسكةً، هم أشبه، في الواقع، بالعناكب التي تصنع خيوطها من صميم جوهرها.

الضرورة

ومع ذلك، تقدم النزعة العقلانية حلًّا لبعض المعضلات المحرجة المتعلقة بالضرورة، فهي على الأقل، توضح لماذا تُعدّ الضرورة إشكالية، ولماذا يحتاج الاقتصاد تحديدًا، أو أي علم آخر، إلى نظرية ما؟ ولماذا لا ترضى بملاحظة العالم وتعميم ما تلاحظه؟ تُقدّم النزعة العقلانية إجابتين مرتبطتين بالفكرة القائلة والمستندة على حكمة قديمة وهي أن «الحواس لا تكشف عن ضرورات».

الإجابة الأولى: هي الحاجة إلى نظرية، وذلك لأن العلم هو بحث عن الأسباب. في حين أن الملاحظة لا يمكن أن تتجاوز مجرد الارتباطات. فعندما تنفجر قنبلة ما، فإن هذا يحدث لأن الطاقة قد انطلقت فجأة بسبب عدم توازن مجموعة من القوى. وعندما ترتفع الأسعار فإنها استجابت لضغط قوى السوق المحكومة بقوانين العرض والطلب. ولتفسير حادثة ما علينا أن نحدد أسبابها ووضعها ضمن سلسلة الأحداث التي تؤدي كل حادثة منها إلى التي تليها، هذه السلسلة ليست مجردَ تسلسل، بل هي سلسلة متصلة بتفاصيل قوية تشارك في إنتاج الحالة التالية وفقًا لقوانين الطبيعة. ولكي تفكر تفكيرًا سببيًّا عليك أن تفكر وفقًا لتفاصيل وقوانين ملزمة بشكل قوي. كان لدى السيدة النبيلة فكرتان في الذهن وهما «أن الفلسفة غدت الآن أكثر ميكانيكية، وأن الكون يشبه الساعة».

ترجع الأسباب إلى نوع من الضرورة، فعندما ينقطع الغصن لا بُدَّ للأرجوحة أن تسقط، وعندما ترتفع الأسعار مقارنة بأشياء أخرى؛ يجب أن يقلّ الطلب، وعندما يتحول العلم إلى «الآلية المفرطة»؛ تصبح تلك الضرورات فاعلة. نحن نلاحظ فقط سقوط الأرجوحة، ولكننا نقدم تفسيرًا للحادثة من خلال إظهار السبب وراء السقوط. فإذا لم تكشف الحواس عن أي ضرورة، فما العمل؟ هنا ارتكب أصحاب النزعة العقلانية في القرن السابع عشر خطأً، فقد تأثّروا بشدة بالخصائص الواضحة للرياضيات التي ينظرون إليها على أنها نموذج لكل معرفة علمية مع حيوية تعليق ديكارت

على الرياضيات بأنها «سلسلة طويلة من الاستدلالات» البسيطة والسهلة بشكل كامل، فإن للحقائق الرياضية سمة مثيرة للاهتمام وهي أن هذه الحقائق ليست صحيحة فحسب، بل ليس ثمة إمكانية لخطئها. يثبت البرهان الرياضي أن مجموعة البديهيات A يلزم عنها نظرية T بمعنى أنها تقدم عبارة يمكن اختصارها كالآتي:

بالضرورة.T يلزم عنها A

فمن المسلّم بهِ أن البديهيات تكون صحيحة بالضرورة، حيث نعرفها من خلال الحذس والبرهان، وهما منهجان لاكتشاف أن T صحيحة، بدلًا من تحري إثبات الصدق لـ T، فإن النظرية يمكنها أن تقدم لنا معرفة بالضرورات.

ينبع السبب الثاني، الذي يجعلنا بحاجة إلى النظرية، من وجهة نظر تقول إن المنطق والرياضيات هما رحلة لاكتشاف عالم لا نهائي من الأعداد والعلاقات. فالحقائق المتعلقة بالأعداد هي حقائق موضوعية ضرورية للكون، وعبر هذه الطرق لا يُمكن أن يكون الأمر بخلاف ذلك. فحقائق الرياضيات، بتعبير القرن السابع عشر، صحيحة في كل العوالم الممكنة. قد تطير الخنازير، ولكن المثلثات ذات أضلاع النسبة بينها 3:4:5 يجب أن تكون مثلثات قائمة الزاوية. ونظرًا لأنّ الهندسة، من وجهة نظر ديكارت، تكشف عن الخصائص الأساسية للمكان، فهي تقدم نموذجًا مثاليًا لتحديد الطرق التي يجب أن يكون عليها العالم. وبالمثل، إذا كان صحيحًا أن الأجسام تنجذب بعضها إلى بعض بشكل عكسي مع مربع المسافة بينهم، فسيكون ذلك صحيحًا أيضًا بالضرورة وستكون التفسيرات التي تستدعي هذه الحقيقة قادرة على توضيح سبب حدوث التصادمات بالسرعة التي تنطوي عليها.

تحدد هاتان الإجابتان معًا معضلة ارتباط ضرورة العلاقات السببية بالضرورات الواضحة في المنطق والرياضيات، لكن هذا يبدو خطأ بالتأكيد، إذ إن الفلاسفة اليوم لا يعادلون «قوة» رصاصة مدفوعة بقوة البارود المنفجر، بـ«قوة» استنباط رياضي تحول دون وصول المرء إلى نتيجة، لكنها تلزمه بواحدة. إذا كان هناك ضرورة حقيقية في القوى والآليات السببية، فهذا يستدعي نوعًا مختلفًا من الشرح. ففي الضرورات العامة للتفكير، والأفكار أو اللغة، يجب عدم الخلط بين ما هو (عن القول) وبين الخصائص، والقوى والعمليات الطبيعية أو ما هو (عن الشيء).

يبدو ذلك معقولًا، ولن أعالج هنا حالة صاحب النزعة العقلانية لرفضها، ولكن، وفي إطار التمييز بين الضرورة (عن القول) والضرورة (عن الشيء) فنحن نجزم بأن ثمة معضلتين تُواجههما. فالعلوم الاجتماعية غنية بالنظريات المجردة التي تشبه الرياضيات، وذلك في البدء بالبديهيات أو المسلّمات واستنباط النظريّات منها. والأمثلة الأكثر تفصيلًا المتعلقة بهذا الصدد موجودة في الاقتصاد، ولكنّ هناك أمثلة أخرى كثيرة، منها على سبيل المثال: التحالفات في السياسة، السلطة في علم الاجتماع، القرابة في الأنثروبولوجيا، التحوّل النحوي في اللغويات. ينطوي استخدام الإحصاءات على نظريات مجردة أيضًا وعلى درجة عالية من التنظيم الذي يتضمن استنباطات منطقية. ويجب أن نكون واضحين إزاء الغرض من مثل هذا النشاط النظري. إذ ربما يعمل فحسب على تنظيم المادة التجريبية كما هو مقترح في الفصل التالي. وبرغم ذلك، ما زال هناك سؤال عن الضامن للعلاقات المنطقية المتضمنة. تؤكّد النزعة العقلانيّة أن ثمة قوانين ثابتة للفكر التي هي ضرورية، ولا يمكن البرهنة عليها، لأنَّ كلّ برهان يفترضها مسبقًا وما دام أن هناك أيًا من هذه القوانين، فإنها لا تهمّنا مباشرة حتى فصل العقلانية والنسبوية، لكن الأمر يستحق وقفة تأملية.

وفي الوقت ذاته، تبدو النظريات المجردة للاختيار العقلي، أو السلطة، أو اللغة، على سبيل المثال، كما لو أنها تهدف إلى تقديم تفسيرات محددة وإن كانت مجردة، لموضوعها. وهذه هي الطريقة التي تنظر بها النزعة العقلانية إليها. ولكن من المثير للجدل، بشكل واضح، أن غرض نظرية ما عن السلطة، على سبيل المثال، هو عزل جوهر السلطة من خلال تعريف مفهوم السلطة بالطريقة التي تجسد هذا الجوهر. من جهة ثانية، فإذا لم يكن هذا هو الغرض، فماذا يكون إذًا؟

كما أن الضرورة (عن الشيء) ليست أقلّ لُغزًا، فبأي معنى إذا وجد «لماذا يجب أن تسقط الأرجوحة»؟ يوجد: عندما ينكسر الفرع. يبدو أن هذا السؤال يمثل صعوبة واضحة في مقدمة ماركس، إذ إن فلسفته، كانت كما تقول السيدة النبيلة: ميكانيكية للغاية. فقد صيغت بلغة القوى والميكانزيمات الخفيّة. حتى لو فكّرنا وتخيّلنا فكرة السببية هنا، والعلاقة المتصورة بين الأسباب ونتائجها، تبقى أيضًا مشكلة إبستمولوجية واضحة وهي كيف يُمكننا، عن طريق الخبرة، معرفة أن الحقيقة هي نظام من القوى الخفية من خلال طريقتنا اليوميّة في المعرفة. فإذا ما رفضنا معادلة

صاحب النزعة العقلانية بين الضرورة المنطقية والضرورة السببية، وأردنا أن نحتفظ بمعادلة الواقعيين الخاصة بالقوى والبنيات الاجتماعية، عندئذٍ سنحتاج إلى تفسير مناسب للسببية، سيكون هذا الأمر أكثر صعوبة في الفصل التالي، عندما تعترض النَّزعة التجريبية بشدَّةٍ بالغةٍ على التعامل مع مثل هذه الأشياء غيرِ القابِلة للمُلاحظة.

الخاتمة

لا يزال طريقُ «بيكون» الأول مؤثرًا ومفيدًا أيضًا. ولا تزال رؤية القرن السابع عشر للطبيعة على أنها نظامٌ سببيٌّ متكاملٌ ومحجوبٌ عن الحواس باقيةً لم تَمُت. ومن ثمَّ لا أمل في نظام موحد للمعرفة العلمية، إلّا أن كلا الطريقين أصبحا بعيدين عن تقدم العلم المتوقع لأسباب سوف تُلخّص هذا الفصل.

لقد غدَت الأُنطولُوجيا العقلانية للتُّروس والبَاياَت والبِنيات والقوى التي تعمل مع الـضرورة، أكثر مجازًا، إذ يكشف هذا التقدّم عن جوانب من الجهل والمعرفة معًا. يُوجد لدى العلماء اليوم مخزونٌ مختلفٌ ومتحوّل أكثر، من أشياء الكَوْن النهائي، فعلَى سبيل المثال، لا يُمكن إجراء عمل الجينوم البشري على مقولات القرن السابع عشر. وكما لم تَعد تلك الثقة القديمة في الحتمية السببية الكاملة، الّتي تمتلكُ نظامًا طبيعيًا متكاملًا قائمة. ومن جهة أخرى، فمنذُ أن وضعَ ديكارت جذورَ شجرتِه في الميتافيزيقا ونحنُ لم نعذ نهتم بشكلٍ مباشرٍ بأنطولوجيا العلوم الطبيعية، فقد تكونُ هذه الاستعاراتُ كافيةً. أمّا النقطة المهمة فتتمثل في أنّ النزعة العقلانية قدّمت للعلوم الإنسانية دعوةً قويةً للبحث عن البنيات والقوى الخفية. وسواء كانت هذه البنيات والقوى نفسية أم اجتماعية، فقد تحوّلت إلى حتميات لسلوك الإنسان. كان قبول التعبير المجازي أن «الفلسفة أصبحت الآن أكثر ميكانيكية»، كما قالت السيدة النبيلة عنها، له تأثير قوي على أفكار التفسير في العلوم الاجتماعية، كما سنجد في الفصل الخامس.

لقد تمّ الاستغناء عن مِيثوذُولُوجيا صاحب النَّزعة العقلانية لاستيعاب الـضرورة، حيث يُولد السبب نتيجته وفقًا لـ«الضرورة» التي تميز القانون السببي عن الارتباط البسيط، ثم يتم استيعاب الاثنين معًا في «الضرورة»

الّتي تُمثّل حقائق المنطق والرياضيات. وهذا من شأنه أن يُثيرَ العديدَ من التساؤلات أكثر مما يقدم إجابةً عنها. فيما يلي هناك سؤالان يحتاجان إلى معالجة إذا أردنا الوصول إلى وجهة نظر متماسكة تتعلق بالمهام الصحيحة للنظرية في العلوم الاجتماعية.

أولًا: تشتمل النظريات، بشكل كامل، على سلسلة طويلة من الاستدلالات البسيطة والسهلة، مثل تلك «الّتي اعتاد عليها أصحاب علم الهندسة عند إثبات براهينهم الأكثر صعوبة». فهل إحدى مهامهم هي تأسيس حقائق نظريّة تكون صحيحة بالضرورة لعالّم محدد وفقًا لـ «بديهيات وسطى»؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما الغرض الذي من المقرر أن يضمن عمل التجريدات النظرية؟ ثانيًا: إذا كانت ثمة ضرورات طبيعية وهي «عن الشيء» وليست «عن القول»: فما تفسير السببية الذي ينبغي لنا الأخذ به؟

وقد ساعدت تطلّعات صاحب النزعة العقلانية في التمييز بين الظاهر والحقيقي إلى حد كبير، الأمر الذي أدّى إلى تراجع تأثير الخبرة الحسّيّة على الأسباب الخارجية. ومن شأن هذا أن يسمح للنظرية المعتمدة من قبل «الحدس» أن تُلاحق الملاحظة في البحث عن النظام في الطبيعة. وحتّى لو كُنّا حذرين من هذا التمييز، لا يمكننا رفض الأسئلة الّتي أثيرت حول علاقة النظرية بالتجربة. الجواب الدقيق هو أن الملاحظة في الواقع تتفوق دائمًا على النظرية. ولكن، كما سيتبين من الفصلين التاليين، فإنّ الحقيقة ليست دقيقة للغاية.

ولكن إبستمولوجيًا، تم طرح مشكلة المعرفة بشكل واضح، فهل لدينا بالفعل ملكة العقل التأملي التي تتيح لنا معرفة ما لا يمكن للحواس أن تخبرنا به؟ إذا كان هذا ممكنًا، فنحن في حاجة إلى طريقة أخرى لتبرير بعض ادّعاءات المعرفة التي تمتد إلى أبعد ما يمكن أن تصل إليه الحواس، وهو ما لا يمكن ملاحظته أو غير قابل للملاحظة. ولكن لا تزال هناك مشكلة إبستمولوجية عميقة إذا رفضنا فرضية الواقعية التي تقول إن العلم هو الذي يلقي ضوء العقل على العالم الموجود بشكل مستقل عن استكشاف الإنسان. من الصعب مقاومة هذه الصورة، ليس أقلها لأنها تجعل العالم الخارجي محكًّا لمعرفة ما إذا كان لدينا المفاهيم والنظريات والفرضيات الصحيحة أم لا. لكنّها تفترض مسبقًا رؤية المهندس داخل الهُوَّة، حيث يُمكنُه رؤية خشبة المسرح كما هي في الواقع. ولكن إذا لم يكن

هناك مثل هذا الموقف، فهذا ما سوف نناقشه في الفصل الرابع.

وفي النهاية، تجدُر الإشارة إلى بعض الدلالات، وهي أنّ فلسفة العلوم الموجهة إلى العلوم الطبيعية، قد تُسبب مشكلة للعلوم الاجتماعية. فالتحذير الذي أكد عليه ديكارت، وهو الخاص بأن العلم لا يُهدد حرية الإنسان، لأنّ الذهن البشري ليس موضوعًا لقوانين الطبيعة، يُؤدي في هذه الحالة إلى أن يكون علم النفس وعلوم الإنسان الأخرى مستحيلة منذ البداية، أو تتحطم أوهامنا المتعلقة بحرية الإرادة والمسؤولية الأخلاقية. عندما نتخلص من هذه المعضلة، ما زال يتعين علينا التفكير مرتين في إصرار ديكارت على أنه «ليس من السهل عليَّ أن أعرف أكثر من ذهني» (الفقرة الختامية للتأمل الثاني). إحدى النتائج المترتبة على كوجيتو ديكارت هي معرفة الذات التي هي بالتأكيد أساس كلّ المعارف الأخرى. إنّ الاعتماد في هذه اللحظة على أن ثمة، أو على الأقل يُوجد أساس مؤكد بوجه عام، قد يغري العلوم الاجتماعية على وجه الخصوص لمعرفة الذات حيث تُلقي الضوء على الفعل من الداخل. ولكنها لا تقوَى على السماح للاعبي الأدوار دومًا أن تكونَ لهم سُلطةٌ على أنفسهم وأفعالهم. ومع ذلك، يظل العنصر المستعصي هنا للرجوع إلى الذات حاضرًا عندما نضع في الاعتبار الاختلاف بين الفهم والتفسير.

ولكن لسنا على استعدادٍ لطرح مشكلة النزعة الطبيعية التي تحافظ على أن «الطبيعة قد استخدمت العجينة نفسها» وأن المنهج العلمي وحده سيكون كافيًا. لنبدأ هنا بطريق «بيكون» الثاني، الذي هو بمثابة مسألة شاملة لكافة العلوم، وقد جاءت هذه المسألة من كتاب «نسق المنطق» لجون ستيوارت ميل، وهي مسألة تخص صاحب النزعة العقلانية إلى حد كبير، باستثناء أن «اطراداته» لا تُشير إلى ضرورات خفية:

«فما هي الفرضيات الأقل والأبسط، التي هي موضع تسليم، التي سينتج عنها نظام الطبيعة الموجود بأكمله؟ وما هي الافتراضات القليلة العامة المشتقة من كل هذه الاطرادات الموجودة في الكون التي يمكن استنتاجها بطريقة استنباطية» (1843الكتاب الثالث، الفصل الرابع).

بحثًا عن إجابة ما، دعونا ننتقل إلى الحواسّ والجزئيّات.

الفصل الثالث

المعرفة الوضعية: طريق صاحب النزعة التجريبية

لقد نظر طريق بيكون الأوّل الخاص باكتشاف الحقيقة، باحتقار إلى الخبرة الحسية، «عندما بدأت من البديهيات الأكثر عمومية». وكان هذا يبدو انحرافًا طوال الوقت، حيثُ أدّى بنا، بالتأكيد، إلى صعوبات. أمّا الطريق الثاني فيشير إليه بحماس. فهو ينطلق من «الحواس والجزئيات، صعودًا تدريجيًا، ومتواصلًا»، حتى «يصل، في النهاية، إلى البديهيات الأكثر عمومية». يتحدث بيكون عن هذا الطريق بوصفه «الطريق الصحيح، ولكن لم يتم اختباره بعد». لكنه قد تم اختباره، بشكل خاص، منذ ذلك الحين تحت عنوان «المعرفة الوضعية»، وهدف هذا الفصل هو اكتشاف ما إذا كان هذا الطريق صحيحًا بالفعل أم لا.

ولمعرفة إلى أينَ نتّجه، ثمة مثال على نوع التفسير الذي يحمله هذا الطريق. حيثُ يأتي من الكتاب التعليمي «المنهج العلمي لعلماء الاجتماع» من تأليف: أ. برزيورسكي (A. Prezeworski)، و هـ. تيون (H.Teune- 1970). الكتاب في معظمه عبارة عن دليل فني لاستخدام النماذج والاستدلالات الإحصائية، لكن الكاتبين قد شوّها جوهرَ فكرتهما عن التفسير بسؤال وجواب توضيحيين. (1970، ص 18-74، 19-76) أمّا السؤال فهو: «لماذا يصوت السيد روجيه البالغ من العمر أربعة وعشرين عامًا ذو الشعر الأشقر والعينين الزرقاوين والعامل في المصنع الكبير، للحزب الشيوعي»؟ والإجابة بوجه عام هي، لتفسير تصويت السيد روجيه، يجب على المرء الاعتماد على العبارات الاحتماليّة العامة الّتي لها علاقة بسلوك التصويت التي تأكّدت بشكلٍ كافٍ، مقابل مجموعة مختلفة من الأدلّة. وعندما نجمع كل هذه العبارات على نحوٍ وافٍ، سيصل المرء إلى تفسير يبدو كالآتي:

1- أن السيد روجيه عامل شاب يعمل في مصنع كبير داخل نظام اجتماعي تلعب فيه الكنيسة دورًا مهمًّا، وقد أدّى هذا الدور إلى العديد

من الصعوبات. ولهذا،

2- يصوت العمال الشباب في المصانع الكبيرة في تلك الأنظمة لليسار، بنسبة تتراوح ما بين 60% إلى 70% حيث يكون للكنيسة دور قوي فيها، وفي الأغلب يكون المصوتون لليسار من الرجال، أكثر من النساء، ولهذا فإنه من المرجّح أن:

3- يصوت السيد روجيه لحزب اليسار.

إن هدف هذا النمط من التفسير هو ضم السيد روجيه بشكل محدد، إلى مجموعات مختلفة لديها تكرار معروف، ثم نجمع هذه التكرارات للوصول إلى تنبؤ على درجة عالية من الاحتمالية. قد تكون الآليات الإحصائية المطلوبة معقّدة جدًّا، لكن الاستراتيجية سليمة، إنها تتخطى ببساطة الصعاب التي واجهت طريق بيكون الأول، وتقدم شكلًا من أشكال التفسير المتقن والاقتصادي، كما يرغب المرء.

سيبدأ الفصل بإشارة مختصرة عن الوضعية لتجنب اللبس المتعلق بها، ثم يستكشف فكرة الصعود التدريجي المتواصل «من الحواس والجزئيّات إلى البديهيات الأكثر عمومية». ستكون هذه الخطوات مقدمة للنزعة التجريبية الأساسية التي تعتمد على الملاحظة والتعميمات الاستقرائية، وذلك لتنحية أشكال الضرورة في العالم الواقعي كافة، وهي العلاقة بين السبب والنتيجة، وتقديم فكرة قوية عن الاقتصاد الوضعي بمساعدة ميلتون فريدمان (Milton Friedman) لوضع تمييز قاطع بين العبارات النظرية والتجريبية، بحيث تكون الأخيرة تابعة للأولى بشكل مطرد. ثم نتساءل عن مدى القناعة بوضع كل الجهد على الاحتمال والتنبؤ، كما هي الحال مع السيد روجيه.

الوضعية

الوضعية مصطلح له استخدامات عديدة في العلوم الاجتماعية وفي الفلسفة، لكنه في النهاية، يخص أي مقاربة تطبق المنهج العلمي على الشؤون البشرية، حيث ينظر إليها على أنها تنتمي إلى نظام طبيعي مفتوح على البحث الموضوعي، وهذا الذي يجعل كلًا من كونت (Comte)، ودور

كايم (Durkheim)، وفيبر، وماركس وضعيين، ولكن ليس مألوفًا أن نستمع لهم معًا تحت هذا التصنيف العام. إنهم، كما أفترض، يشتركون في نزعة تجريبية عامة. ولكنهم يبدون غرباء عندما ينظر المرءُ في اختلافاتهم. لقد أفادت فلسفة كونت الوضعية الآخرين إفادةً كبيرة. إذ تكمن خلف النزعة الطبيعية لفيبر منهجية منحت مكانة حيوية للمعاني الذاتية للاعبي الأدوار، وكان يحمل نزعة شكّية تجريبية تتعلق بالبنيات الاجتماعية بوصفها كيانات حقيقيّة لها قوى سببية. أما دور كايم، كما تم تقديمه لنا، فيتعامل مع الوقائع الاجتماعية بوصفها أشياء، لكنه لم يكن لديه هذه المثبطات. أما ماركس فقد تأمل في العملية الجدلية في التاريخ حيث تُصنع الصراعات الطبقية. إن افتراض «مذهب» يجمع مثل هذه الاختلافات معًا من شأنه أن يشيع قدرًا من البلبلة.

ووفق هذه النتيجة المحدودة، وجدت أن الوضعية، خاصّةً المستخدمة في العلاقات الدولية، تَعني مذهبًا سلوكيًّا متشددًا ينبذُ كلَّ المعطيات النفسية والمناهج الكيفية. وهذا واضحٌ بشكلٍ كافٍ، ولكن نظرًا لاستخدامه المتخصص فإنني أقترح اعتباره استخدامًا متحيزًا، نتيجة الاعتقاد المثير للنقاش، كون السلوك هو وحده القابل للملاحظة، ومن ثمَّ، العلم هو الذي ينبغي أن يضعَ الحدود.

أمّا المصطلح الأشمل، الذي ما زال مُحددًا بما يكفي لإثارة الاهتمام، فهو «المعرفة الوضعية». وكما سنرى في التو، فإن المعرفة الوضعية تتماشى مع نزعة تجريبية تتعلق بالمعرفة العلمية، التي تعتمد على الملاحظة باعتبارها لحظة الحقيقة عندما يتم اختبار الفرضيّات بمواجهتها مع وقائع العالم. ترفض المعرفة الوضعية النزعة العقلانية التي وردت في الفصل السابق، لكنها لا تظل طبيعانية. وبرغم أنَّ التركيز على الملاحظة من شأنه أن يُثير الريبة في دعوة دوركايم بمعاملة الوقائع الاجتماعية كأشياء، فإنها لا تَستبعد الوقائع الاجتماعية تمامًا. إضافة إلى أنه لا يَمنع بشكل قاطع الملاحظة النفسية للحالات الذهنية الّتي وجدنا ميل يعتمد عليها في الفصل الأول. ومع ذلك، فإنَّ المدافعين عن المعرفة الوضعية هم في معظم الأحيان، من ينتمون إلى النزعة الفردية أكثر من انتمائهم للنزعة الكلية، إضافة إلى ميلهم نحو التمييز بين المعطيات «القوية» (الكمية) والمعطيات «الضعيفة» (الكيفية) وذلك لأسباب سوف تظهر بعد ذلك.

يعتقد فلاسفة العلوم الطبيعية أن الوضعية هي فلسفة المعرفة

الوضعية. لكن الفلاسفة، بوجه عام، يستخدمون الوضعية على أنّها اختصار للوضعية المنطقية، وهي وجهة النظر الأكثر شراسة في النزعة التجريبية، التي انبثقت عن دائرة فيينا في الثلاثينيات من القرن الماضي (العشرين)، حيث تسيّدت الموقف تقريبًا لفترة من الزمن. ولمّا كانت الفكرة الموجِهة للوضعيّة المنطقية هي إمكانية تبرير ادّعاءات معرفة العالم بالخبرة وحدها، فلا يحقّ لنا مطلقًا التأكيد على وجود أي شيء يتجاوز كل خبرة ممكنة، ولا يُمكن أن يكون أي شيء محتملًا البتّة، ناهيك عن عدم إمكانية التثبت منه. لكن هناك، على سبيل المثال، بنيات أو قوًى أو غرائزَ أو عملياتٍ جدلية غير قابلة للملاحظة. لكن هذه الأشياء، في حقيقة الأمر، لا تكون ممكنة، فهي بلا معنى إذا تحدَّثنا عنها من الناحية التقنية لأنّها مستثناة باختصار من الانتظام القابل للملاحظة في الخبرة. تتأسس المعرفة على ملاحظات جزئية، ويُمكن أن تمتد إلى المعتقدات العامة إذا كانت مؤيدة من قبل الخبرة وحدها. لقد وُضع برنامج طموح، يوضِّح كيف تتقدم كل فروع العلم بشكل أسرع إذا تم تطهيرُها من أكوام لا تخضع للخبرة. وللمضي قدمًا تم إطلاق شعلة جامحة صُممت لالتهام الأخلاق التقليدية وعلم الجمال واللاهوت والميتافيزيقا، لأنها كلها تحمل ادعاءات لا يمكن تأييدها بالخبرة.

وسوف نركز، فيما يلي على فكرة المعرفة الوضعية وصورة النزعة التجريبية التي تُقدّم أفضل معنى لها.

صعود تدريجي متواصل

بعد هذا التمهيد، سيعمل السيد روجيه بِدقّة لتقديم الفكرة الأساسية للتفسير العلمي وفقًا لطريق بيكون الثاني، ويحذّر من الشكوك التي ربما تأتي في المستقبل. لماذا قد صوّت للشيوعيّة؟ تفترض الإجابة الجوهرية لأنه ينتمي إلى جماعة يُصوّت 80 % من أعضائها لصالح اليسار. قد لا يبدو هذا تفسيرًا على الإطلاق، فلماذا يقوم الشباب والذكور من عمال المصنع، في الأنظمة التي تصوت الكنيسة فيها بقوة، بالتصويت لصالح اليسار؟ كيف تدخل الكنيسة في التفسير؟ ولماذا يتم تجاهل شعر السيد روجيه الأشقر ذي العينين الزرقاوين سهوًا من هذا التفسير؟ وما الآلية الاجتماعية

التي تجعل هذه الجماعة مدفوعة إلى جهة اليسار؟ وماذا يَعني التصويت لصالح اليسار بالنسبة للسيد روجيه، وللآخرين؟ وماذا يعني لمجتمع ما لديه كنيسة قويّة؟ لقد أصبح واضحًا، مع كثرة الأسئلة، أنه ليس هناك من يقدم إجابة خارج نطاق مصرف الإحصاءات الذي يتنبأ بتصويت السيد روجيه باحتمال 80%، لكن المرء يمكن أن يحاجّ بأن هذا التنبؤ ليس هو التفسير.

تبدو هذه الشكوك هائلة ولكني سأطرح لاحقًا ما يُثبت أنّها لم تكن في محلّها تمامًا، لأنّ التنبؤ والتفسير هما وجهان لعملة واحدة في العلم، أو يحتاج العلم إليهما. وبالعودة إلى السؤال الأساسي: لماذا يُصوّت السيد روجيه البالغ من العمر أربعة وعشرين عامًا ذو الشعر الأشقَر والعينين الزرقاوين والعاملُ في مصنع كبير، للحزب الشيوعي؟ الجواب لا يَذكر الشعر والعينين، ولكنه يَحتفظ بالعمر والجنس والمهنة، مع الإشارة إلى دور الكنيسة. لا يُوجد سبب أوّلي يُفسّر لماذا يُمثّل شبابه أهمية، في حين لا يُمثّل شعره الأشقر الأهميّة نفسها، بالفعل في بعض النظم الاجتماعية مثل «الرّايخ الثالث» يعتبرون الشعرَ الأشقر متغيّرًا. إنه، ببساطة، واقعة تجريبيّة حيث تكون العلاقات بين العمر والتصويت علاقاتٍ إحصائيّةً. كما أنها واقعة تجريبية أيضًا كونها تُظهر احتمالَ مجموعةٍ من المتغيّرات مثل العمر والنوع معًا، ولا تُظهر احتمالاتٍ أخرى مِثل العمر ولون العينين معًا، ويُعد تأثير الكنيسة أيضًا أمرًا له مغزًى، ولكن ليس بهذه الأهمية. فإذا تساءل المرءُ لماذا ينبغي على الباحثين التفكير في الكنيسة مُقدّمًا إذا لم يكن من الحكمة توضيح أهميتها المحتمَلة إذ إنّه من المسلّم به أنّ الباحثين لا يَصلون إلى هذا بعقولٍ فارغة. لكنّ أيّ أفكار يقدمونها هي أفكارٌ قد تعلّموها من الخبرة، أو من عمل آخرين قد استرشدوا بالخبرة، فكيف يُمكن أنْ نَعرِف عن العالم؟

ربما تذهب نظرية ما داعمة للمعرفة، وتعتمد فحسب على الحواس والجزئيات إلى مثل هذا. يتكون العلم من مجموعة اعتقادات نعلم أن بعضها صحيح، والبعض الآخر، نتمسك به بطريقة عقليّة، حيث تقدم لنا ما نعرفه. هذه الاعتقادات الأساسية هي الضامنة لإدراكنا الحسّي الذي هو المصدر الوحيد للمعرفة المباشرة بالعالم، وهي الضامنة الوحيدة للعبارات الأساسية عنه. ففي عملية الإدراك الحسّي يقوم الذهن بتسجيل المعطيات التي تقدمها الحواس، حيث تتم معرفة الجزئيات ـ العناصر

الفردية الموجودة هنا والآن، ويمكننا ملاحظة خصائصها وعلاقاتها. وهذه هي وقائع الخبرة الغفياء، إذ عن طريقها نعرف سمات العالَم دون تأويل. ومن المسلّم به أنّ ثمّة غموضًا بالغًا حول هذا الأمر، لأنّ الخبرة في بعض الأحيان تُشير إلى الخبرة، وأحيانًا أخرى تشير إلى ما تتم خِبرتُه، الذي بدوره يُعتبر في بعض الأحيان شكلًا خاصًا من أشكال الوعي، وفي أحيان أخرى يُشير إلى شيء ينتمي إلى أشياء العالم، ولكن في الحالتين تبدأ المعرفة بالحواس والجزئيات.

ولتفسير هذا، يقدم لنا الإدراك الحسّي الأساس لمعرفة العالم، لكن هذا الأساس ضَيّق، فهو يُوضّح لنا الجزئيات هنا والآن، ولكنه لا يُخبرنا بما كان عليه الشيء، أو ما الذي سيكون عليه، أو حتى ما هو موجود وغير مدرك حسّيا، كما أنه لا يُخبرنا بما هو كلّي، وما هو أقل من هذا، أو ما هو بالضرورة كذلك. وكما تقول الحكمة القديمة: «لا تستنتج الحواس شيئًا كليًّا»، وتقول حكمة أخرى: «لا تكشف الحواس عن الضرورات». ومع ذلك، فإذا استطعنا التخلّي عن الضرورات، فإننا لا نصل إلى أي نتائج كليّة. ولهذا يحتاج الإدراك الحسّي إلى مُكمّل، أي إلى مبدأ ما لتبرير مزيدٍ من الاستدلالات. إن المبدأ التجريبي التقليدي هو الاستقراء. فهو يُتيح لنا أن نستدلّ على ما وُجِدَ على أنّه حقيقة في الحالات المعروفة حتى الآن، وأيضًا يُبقِي على حالات أخرى لديها نفس الشروط. وعلى نطاق أشمل، فإذا كُنا نعرف أن كلّ الغربان سوداء، فإن كل الغربان سوداء. يؤدي التسليم بهذا الأمر إلى التعميم، ومن ثمّ «يمكننا تخطيط العالم أكثر مما نخبره».

وبرغم ذلك، يحتاج مبدأ الاستقراء إلى أن يكون أكثر دقّة. حتى لو كان بشكل جزئي لأنّنا سندخل في نقاشٍ تِقني واسعٍ، وهو ما سأتجنّبه. ولكن نحن في حاجة أيضًا إلى تأكيد عبارات الاحتمال، ولهذا دعونا نقول إن الاستقراء بوصفه مبدأ هو استدلال من حالات معروفة إلى احتمالية حالة تالية، وكما أشار السيد روجيه على نحو غير دقيق: إذا كان X % من عينة العمال الذين صوّتوا للحزب الشيوعي، إذًا، فإن هناك فرصة X % لأن يُصوّت العامل التالي إلى الحزب الشيوعي، وبشكل حسابي:

إذا كانت As معروفة بنسبة x %، وأنّ لها خاصية B، إذًا، هناك احتمالية أن تكون A هي التالية، تحت نفس الظروف، لأنّ لها نفس خاصية B بنسبة x%.

كيف نعرف أن مبدأ الاستقراء صحيح (سواء من هذه الوجهة من

النظر أو من أي وجهة نظر أخرى)؟ يحدد هذا السؤال «لغز الاستقراء» سيّئ السمعة. فمِن المفترض أننا لا نعرف من خلال ملاحظة سابقة، وبرغم ذلك يدّعي الاستقراء أنه يتمسك بشكل كبير بالملاحظة السابقة، ومع ذلك يتجاوز الاستقراء الملاحظة السابقة دون أن يفترض أنها صحيحة. تُهدِّد هذه العقدة المروعة وضْعَ نهاية للصعود التدريجي المتواصل تقريبًا قبل أن يبدأ. ولكن، بما أن ذلك من شأنه أن يُفسِر هذه الوجهة من النظر، فإنني سأترك لغز الاستقراء إلى وقت آخر. لتأسيس صعودنا نحتاج إلى شيء ما أكثر من الإدراك الحسّي والمبدأ الذي تم وضعه للتو على نحو جيّد. إنه يعمل على مد الطريق نحو الروح المطلوبة. يُقدّم لنا الإدراك الحسّي، بداية طريق بيكون الثاني، ويسمح لنا الاستقراء بالصعود التدريجي المتواصل، بحيث نتأكد من كل خطوة تعميمية بواسطة الخبرة.

على الرغم من أنّ البداية البسيطة لوجهة نظر النزعة التجريبية لم تعد دارِجةً لكنها ما زالت تُقدّم تحدّيًا قويًا لأي شخص يدّعي أنّه يعرف أكثر مما تسمح به هذه النزعة. فنقطة انطلاقها الوجيهة هي أن العالم يُوجد بشكل مستقلٍّ عنّا، فالإدراك الحسّي يُقدّم معرفة بعض الوحدات الجزئية من أشياء العالم، وليس ثمة طريقة للمعرفة القبلية (أي المستقلة عن الخبرة) يُمكنُها أن تُخبرَنا عمّا يحتويه العالم. ولتوسيع مجال معرفتنا لتشمل أجزاء بعيدة أكثر من حيث الزمان والمكان نحتاج إلى مبدأ مثل الاستقراء. ومبدأ مثل هذا يحتاج إلى إيمان بنقطة البدء وهي أنّه يجب أن يُخبرنا هذا المبدأ بما يمكن (ومن المحتمل) أن نخبره في أزمنة وأمكنة أخرى، ويحتاج إلى تقديم مثل هذا الدليل كما هو لدينا. لكنه لا يمكن تقديم أي شيء من هذا القبيل داخلَ العلم، يتجاوز كل خبرة ممكنة. عندئذ يمكن لصورته التعميمية أن تكون فقط للأحداث أو الخبرة المتماثلة التي تظهر في علاقات متماثلة، وفي ظروف متماثلة ولكن لماذا نطلب المزيد؟

يطلب معظمنا بالتأكيد المزيد. فلقد طالب أصحاب النزعة العقلانية في الفصل السابق بأنطولوجيا للقوى والبنيات، كـ «الملكة العقلية» التي نكتشفها عبر تتبع النظريات الصورية القبلية. تتضمن المعرفة النظرية الضرورات الموجودة خلْف بحث الحواس، وحقيقة «كل العوالم الممكنة». لقد تم تأسيسها في المنطق والرياضيات، وامتدّت إلى نظم صورية أخرى، حتى إذا رفضنا هذه الوجهة من النظر الخاصة بالمعرفة النظرية على أنها ضرورات (عن القول) وتلك التي تكشف عن الضرورات (عن الشيء) ربما

نكون في حاجة بعد إلى التمسك بها على أنّها تُعبّر عن ضرورات الفِكر، الأمر الذي يجعلنا نعيد إدخال القصة في مكان مختلف، ما لم نستطع الحديث عنها فيما يلي.

لم يتخلص الهجوم على النزعة العقلانية من كل الضرورات في العالم. ويمكن للمرء أن يميّز بين الضرورات الصورية أو المنطقية المعروفة بالقبلية، وبين الضرورات المادية أو الطبيعية المعروفة بطريقة أخرى دون التخلي عن الأخيرة. نحن لدينا مجموعة كاملة من المفردات السببية قامت على الاختلاف الراسخ بين علاقات حقيقية وعلاقات زائفة. ونتحدث عن أسباب لها نتائج وعن قوى الشد والدفع وأعمال العالم، التي هي بعبارة السيدة النبيلة «ميكانيكية للغاية». فكل ما يتعلّق بهذا الأمر، يتجاوز ما يُمكن أن تخبرنا به الحواس والاستقراء.

وحتى لا ننسى، أيضًا، كان أحد أهداف التنوير هو المعرفة الأخلاقية، وكما أعلن كوندرسيه في عمله المذكور سابقًا «ترتبط الحقيقة والفضيلة والسعادة معًا في سلسلة أبدية (xt,1795, المسرح) في حين يمكن للعلوم -والعلوم الاجتماعية على وجه الخصوص- أن تخبرنا بالكيفية التي ينبغي أن نعيش وَفقًا لها، وهذا ما ستتمُّ مناقشته في الفصل التالي. لكنه على الرغم من أن العلوم قد تكون محايدة تجاه الأخلاق، أو أنها تبطش بكل ادعاءات عن الموضوعية الأخلاقية، فإنه ربما ما زالت لدينا آمال. لقد أبدَى الحديث عن الحقوق الطبيعية مرونة كبيرة، برغم موجات النزعة الشكية في المعرفة الأخلاقية. ينادي العديد من الناس بالحقوق، التي لم يتم وضعها وفقًا لمرسوم بشري، والموجودة حتى إذا لم يتم الاعتراف بها، والثابتة. يبدو أنه ليس هناك ضامن لمثل هذا التفكير الأخلاقي في نظرية المعرفة التي تبدأ بالحواس، وتتقدم من خلال الاستقراء.

هيوم والسببية

ربما نريد أكثر من الإدراك الحسي والاستقراء، ولكن هل نملك الحصول على ذلك، وهل نحتاج إليه بالفعل؟ لا يوجد ثمة مساحة في طريق بيكون الثاني لفائضٍ من المتاع للصعود التدريجي المتواصل. وأفترض أنّ العقبة التي تعترض طريقه التي تَلُوح في الأُفق هذه الأيام، هي افتراضُنا المتأصل

بعمق، بأنّ العلاقات السببية ليست مجرد عَلاقات بل تتضمن قوانين وطاقات وقوى سببية، وهذا يُمثّل نوعًا من الضرورة الطبيعية. فهل يُمكن التحايل عليها بالاعتماد على مبدأ الاستقراء المتواضع حيث تظهر نتائج مماثلة مع ظروف مماثلة؟

لقد كان هذا السؤال ناقدًا في القرن الثامن عشر، عندما تشكّلت النزعة التجريبية النّسقِيّة وبدأت بالتخلّي عن كل العناصر اللا تجريبيّة من المعرفة العلمية. وقد أجاب عن هذا السؤال إجابة رائعة، ديفيد هيوم (David Hume) (1711-76) مؤلف كتابَي -من بين أعمال أخرى- «رسالة في الطبيعة البشرية» (1739)، و«بحث في الفهم البشري» (1748). وبرغم أن إجابته تظل فريدة وقديمة، فإنّه يجب علينا التوقف لتذوقها.

كتب هيوم أن كتاب «رسالة» هو بمثابة أساس لـ«نسق متكامل في العلوم». وكما أشار في مقدمته، من الواضح أن كل العلوم لها علاقة كبيرة أو صغيرة بالطبيعية البشرية، حتى الرياضيات والفلسفة الطبيعية والدين الطبيعي، تعتمد كلّها، إلى حدٍّ ما، على علوم الإنسان، لأنّها توجد تحت معرفة الإنسان ويتم الحكم عليها من خلال قوّته ومَلَكاته. كانت فكرة هيوم هي السعي لدراسة علم طاقات ومَلَكات الإنسان دراسة علمية من خلال دراسة عقل وعاطفة الإنسان، مع التركيز على دراسة «المنطق والأخلاق»، والنقد والسياسة، دراسة تجريبية. هو علم الإنسان «الذي نفهم عن طريقه كلّ شيءٍ تقريبًا، الذي يَنصَبُّ على تحسين ذهن الإنسان»، وكان منهجه هو تطبيق «الخبرة والملاحظة»، على سلوك الناس، في جماعتهم وشؤونهم ولذّاتهم، بهدف تفسير النتائج عن طريق الأسباب الأبسط والأقل.

بعد أن سار هيوم على طريق بيكون الثاني، وصل في الجزء الثالث من الكتاب الأول إلى موضوع السببية، تحت عنوان عام «في المعرفة والاحتمال». قد نأخذ بالرأي القائل إن هناك نوعًا من الضرورة متضمنًا في العلاقة بين السبب والنتيجة، لكن هذه وجهة نظر ساذِجة، حيث إنّ الفكرة هي أنّ «النتيجة» تفترض «السبب»، وهذا لا يُبرهن على أن كلّ وجود يجب أن يَسبقَه سببٌ ما، فهو لا يعدو إلّا أن يكونَ مُترتبًا عليه، فكل زوج يجب أن يكون له زوجة، ومن ثمّ يجب أن يكونَ كلُّ رجلٍ متزوجًا (مقطع3)، وأن أي رأي مفاده أنّ كل حادثة يجب أن يكون لها سبب، وأنّ سببًا ما يفرض وينتج أو يلزم عنه بالضرورة نتيجته، بأي حال من

الأحوال، ويمكن إثبات ذلك وتبريره عن طريق الملاحظة والتجربة. ومع ذلك عندما وصل هيوم إلى فكرة العلاقة الضرورية (مقطع14) وجد أن الملاحظة والتجربة يمكنهما تدعيم وحدةِ الخبرة أو «الارتباط الثابت» أو «العلاقة المنتظمة» بين حادثة وحادثة أخرى فحسب. فقد استنتَج أنّه لم يعد هناك حاجة إلى المزيد: ربما نعرّف سببًا ما بأنه شيءٌ سابقٌ وملازمٌ لشيءٍ آخر، وأنَّ كل الأشياء التي تشبه الأوّل توجد في علاقات متشابكة ومتلازمة مع تلك الأشياء الّتي تشبه الأخير.

فإذا أخذنا الأمر بأناةٍ مع أحد أمثلة هيوم، ربما نسأل ما الذي يَكمُن وراء الخبرة يجعلنا نعتقد بأنَّ كرة البلياردو عندما تضرب أخرى تُسبب لها حركة. إن المكوّنات هنا: حادث سابق، وحركة الكرة الأولى نحو نقطة التأثير، وحادث لاحق (حركة الكرة الثانية) وهما يحدثان في المكان نفسه. هذا كل ما نلاحظه في أي حالة خاصة «سابقة» و«ملازمة»، إذًا، ما الضّامن لأنْ ننظرَ إليها على أنها حالةُ سببٍ ونتيجة وليست حالةَ مصادفةٍ؟ إنّها مجرد سلسلة متماثلة يُمكن ملاحظتها في ظروف متماثلة. فالسّبب هو، ببساطة، مثال في الانتظام والقانون السببي أو قانون الطبيعة الذي هو ببساطة مجرد انتظام مكوّن من حالات. فإذا كان هذا الأمر يبدو فضيحةً مخجلة لأكثر الأفكار السببية قوة، إذًا، نحن في حاجة إلى إضافة عنصر نفسي إلى النتيجة التي نعتبرها سببًا لذلك الانتظام الذي اكتسبناه من عادة التوقع للاحتفاظ به. ومن ثمّ فإن سبب أي حادث هو حادث سابق في سلسلة منتظمة نتوقع حدوثه.

تمّت الإشارة بالفعل إلى السببية على أنها العلاقة الوحيدة التي يمكن تتبعها خارج نطاق حواسنا، حيث تخبرنا بالموجودات والأشياء التي لا نراها أو نشعر بها (مقطع2)، فمن المقلق أن يتم تقليصها بهذه الطريقة. ولكن إذا كان الهدف هو الصعود التدريجي المتواصل، إذًا، لا يمكن للسببية، أن تضمن الانتقال من نوع ما من دعاوى المعرفة، عن طريق تبريرها بالملاحظة والتجربة. إن أفضل مرشح لهذه العلاقة المعروفة التي يمكن تتبعها خلف حواسّنا هي علاقة ما عامة. ففي حقيقة الأمر، هذه العلاقة هي المرشح الوحيد إذا استبعدنا ما هو غير قابل للملاحظة من جميع الأنواع بوصفها تتجاوز المعرفة الممكنة. وبنفس الطريقة، ليس ثمة ضامن للحكم على وجود ما هو غير قابل للملاحظة على سبيل الاحتمال. فالقُوى الخفية عن الأنظار التي تُحرّك يَايات وتُروس الساعة ليست أكثرَ احتماليةً من افتراض

أن أشباحًا صغيرة غير مدركة، هي التي تؤدي هذا العمل. يمكن أن يكونَ الجوهر الإبستمولوجي للاحتمالية هو مجرّد تكرار يوجد فيه هذه العلاقة فحسب.

يبحر الآن السيد روجيه دون أن يعترضه أحدٌ. لماذا يُصوت للحزب الشيوعي؟ إن الضامن الوحيد لهذه الإجابة هو هذا الذي جعله في فئات المصوتين نتيجة التكرار المبالغ فيه للتصويت لصالح اليسار، أي نجمع الفئات، على سبيل المثال، من المصوتين الشبان، والمصوتين الشبان من الطبقة العاملة معًا، والمصوتين من الطبقة العاملة، حيث تزداد التكرارات. ففي عالم معقد لا يُمكننا الوصول إلى 100% من التكرار لأن هناك احتمالات كبيرة. هنا ينبغي إعادة التذكير بإشارة برزوفسكي وتيون التي «تفتسر تصويت السيد روجيه، بأنه يجب على المرء الاعتماد على عبارات الاحتمالية العامة التي لها علاقة بسلوك التصويت التي تم تأكيدها بشكل كاف مقابل مجموعة مختلفة من الأدلـة». ولكن لماذا يجب الأخذ بهذه النظريةالتجريبية؟ لأن هذه النظرية، بشكل مباشر، لا تُقدّم شيئًا آخر. إنَ العبارات الاحتمالية العامة هي العملة الوحيدة القادرة على أن تبتاع أكثر من شهادة الملاحظة، بكل ما تحملُه هذه الكلمة من معنًى. ولذلك كان كلٌّ من التفسير والتنبؤ وجهين لنفس العملة. فكلاهما يعتمد على التعميمات حيث يتم الدفع بها إلى الأمام لأغراض التنبؤ وللخلف لأغراض التفسير. كما لا يمكن استثناء تفسير الأحداث الجزئية من ذلك:

«إن هـدف العلوم هو التفسير والتنبؤ بالأسباب التي أدّت إلى ظهور أحداث بعينها، ومتى وأين حدثت. فلماذا لم ينجح زواج كوالسكي؟ لماذا ارتكب سميث جريمة؟ لماذا هاجم نابليون روسيا؟ تهتمّ العلوم بتفسير أحداثٍ بعينها من خلال عبارات صحيحة تختلف من ظروف إلى أخرى». (1970، ص 18).

يحتاج المرء إلى أن يُكرّر أنه ليس هناك شيء أقل تبسيطًا من استخدام الإحصاءات وَفقًا لطريق بيكون الثاني. إن ما تبقّى من كتاب بروزوفسكي وتيون هو تقنية محكمة ومعقدة بشكل كبير، فهما يرشدان القارئ إلى تنقيح النمذجة والقياس. لكن التطورات لم تهدف إلى إفساد البساطة الملهمة للمقاربة الأساسية. فلماذا غزا نابليون روسيا؟ حسنًا، يجب أن تكون ثمّة عبارة عامة صحيحة تَعتبِر الغزو مثالًا ضامنًا للتنبؤ والتفسير في المستقبل. يعمل لاعبو الأدوار في التاريخ في الظروف نفسها، كما فعل

نابليون، كما يعمل التفسير في التاريخ، بنفس الطريقة كأي تفسير آخر.

الاقتصاد الوضعي

قُمنا حتى الآن بعرض النزعة التجريبية الأساسية التي تتلاءم مع الطريق الثاني، وتفترض تحليلًا للسببية يتجنب أي مطلب للضرورات الطبيعية. لقد واجه هذا الطريق العديد من المشكلات منذ أوْجِهِ وحتى فقد مؤيّدوه أعصابَهم. ومع ذلك، لا يزال بالإمكان الادّعاء بأنّ النزعة التجريبية تمثل روح المعرفة الوضعية، ويشهد على ذلك استمرارية الاقتصاد الوضعي بوجه خاص، إذ ما زال هذا الادّعاء موضع تقدير. ولهذا يطلُب من النقّاد التحلي بالصبر، سأقوم بتدعيم هذه القضية بمساعدة مقالة ميلتون فريدمان (1953) «ميثودولوجيا الاقتصاد الوضعي»، التي تُمثّل قوةً يمكن الاعتماد عليها. وبرغم أنها تجعل حتى الاقتصاديين الكلاسيكيين الجدد في حالة ارتباك، فهي قاطعة وبيان لا يُنسى واتجاه مغرٍ للغاية.

يبدأ فريد مان بتحديد مهمة الاقتصاد الوضعي بأنه «يُقدّم نسقًا من التعميمات التي يمكن استخدامها لتقديم تنبؤات صحيحة عن النتائج اللازمة عن أي تغير في الظروف» (ص4)، وهذا يتم بتطوير نظرية أو «فرضية» تُقدّم تنبؤات صحيحة وذات دلالة (أي ليست بديهية) حول ظواهر لم يتم بعد ملاحظتها. (ص7) ويجب أن تكون النظرية مزيجًا من عنصرين: «اللغة» و«مجموعة من الفرضيات الجوهرية التي تتأسس على سماتٍ أساسية مجرّدة من الواقع المعقد» (ص7)، والنظرية في دورها كـ«لغة» ليس لها محتوى جوهري، بل هي مجموعة من الإطنابات ووظيفتها هي أن تعمل كنظام للتصنيف (ص7) ويتم الحكم على النظرية في دورها الجوهري من خلال قوتها التنبؤية لفئة الظواهر التي تهدف إلى تفسير اختبار صحة الفرضية بمقارنة التنبؤات مع الخبرة (ص8).

نلاحظ أن كلمة «تفسير» تظهر بين علامتي تنصيص، في حين لا تظهر كلمة التنبؤ بين هاتين العلامتين. إذ إن الهدف هو التنبؤ والوسيلة هي مقارنة التنبؤات مع الخبرة. وهذا صحيح تمامًا للصعود التدريجي المتواصل، حيث ليس ثمة تفسير إلا باللجوء إلى التعميمات التي لها قوة تنبؤية معروفة. ولاحظ أيضًا التمييز الصّارم بين «اللغة» أو «نظام

التصنيف»، ومجموعة الفرضيات الجوهرية، إذ سيوفّر هذا التمييز للنقّاد نقطة دخول حاسمة بعد ذلك. ولكن من الجدير التوقّف مؤقتًا، لدعمه بمساعدة الوضعية المنطقية.

التمييز التحليلي - التركيبي

وضَعَ هيوم تمييزًا صارمًا بين «الأشياء الواقعية» و«علاقات الأفكار». يتكوّن العالم من الأشياء الواقعية ولأسباب قدمت عند وصف تحليله للسببية التي ليس لها ضرورة تتعلق بأي منها. فالعالم يحدث كما هو فنعرف أنه منتظم، وأن لا شيء يتجاوز هذا الانتظام، أما الضرورة الطبيعية الكامنة فهي أبعد عن إدراكنا. ومن ثمّ فإن كل العبارات الصحيحة عن العالم هي صحيحة «بشكل احتمالي»، فهي احتمالية كونها متوقفة على الأشياء الواقعية ولكنها ليست صحيحة بالضرورة، بأي حال من الأحوال (إذا لم تكن نفسية). وعلى العكس، فإنّ العبارات التي هي صحيحة بالضرورة لا تتعلق بالعالم، بل تتعلق بعَلاقات الأفكار، حيث يعتمد صدقها على علاقات منطقية، وعلى معنى الأفكار في الذهن.

وهذا أمرٌ واضح للعِيَان حتى الآن، ولكنه يترك للمرءِ مساحةً للتساؤل عن الكيفية التي ترتبط بها سيكولوجية ما نتوقّعه وعادة الاستدلال بمنطق الأفكار. يأتي الغموض من الإشارة المذكورة سلفًا من أنّ «الرياضيات والفلسفة الطبيعية والدين الطبيعي» تعتمد إلى حدٍّ ما، على «معرفة الإنسان». لم يسمح الوضعيون المناطقة بمثل هذه المعضلة وذلك بفضل تمييزهم الصارم للغاية بين التحليلي -التركيبي الذي وُضع بطريقة هشّة في كتاب أيه. جيه. آير (A. J.Ayer) «اللغة والصدق والمنطق» (1936، الفصل الرابع). إذ يُمكن تقسيم كل العبارات التي تناسب الاستخدام العلمي إلى نوعين اثنين فقط: تحليلي - تركيبي. إذا كانت عبارة ما تحليليةً، فإنّ صِدقَها أو كِذْبَها يعتمدُ فقط على معاني ألفاظها. والعبارات التحليلية الصحيحة هي تحصيل حاصل. مثل «كل العزاب غير متزوجين»، أو 2 + 2 = 4. أما إذا كانت العبارات تركيبية، يعتمد صدقها أو كذبها على الأشياء الواقعية. فعلى سبيل المثال، كل العزاب سعداء، ومن ثمّ فإذا كانت عبارة «كل العزّاب غير متزوجين» تعتمد على معنى عازب، فإنّ

عبارة «كل العزاب سعداء» تعتمد على الكيفيّة التي يستجيب من خلالها الغُزّاب بوصفهم من دم ولحم، إلى الحياة. يجب على المرء عدم الخلط بين الكلمات والأشياء من خلال التفكير، على سبيل المثال، في أن عبارة «كل العزّاب غير متزوجين» هي حقيقة واقعية في العالم، هذا النوع من الخلط هو الذي أدى إلى كثير من الأخطاء، مثل اعتقاد صاحب النزعة العقلانية أن العبارات الهندسية تصف الخصائص الضرورية للمكان.

ربما يعترض شخص ما على عبارة أن العزّاب الذين من لحم ودم غير متزوجين. فهل هذه العبارة لا تُمثّل واقعة ما في العالم؟ ترد الوضعية المنطقية بالإشارة إلى أن هذه «الواقعة» تظهر فحسب نتيجة الاتفاق في اللغة. فعبارة «كل العزّاب غير متزوجين» تُحتّم علينا استخدام كلمة «عازب» كما نستخدمها لأنها، وفقًا للوضعية المنطقية، صحيحة بالاتفاق. يمكن أن نُغيّر هذا الاتفاق، ولكن في الوقت الحالي، لا يمكن أن نعد الأشخاص المتزوجين غُزّابًا، في حين أنّ الغُزّاب عزّاب، سواء كانوا سعداءً أم لا. الشيء نفسه ينطبق على حقائق المنطق والرياضيات والأنساق الصورية الأخرى، فهي ناتجة عن قواعد نُشيّدها نحن، ومن ثمّ فهي تعتمد فحسب على قرارات الإنسان. يبدو أننا قد وصلنا إلى هذا بكل تأكيد عن طريق الخبرة، ولكن لا يُمكن السماح للخبرة البتّة من تفنيدها، وأي شخص يزعم العثور على دائرة محيطها لا يساوي قطرها فهو يُسيء استخدام مصطلح «دائرة»، ومن ثمّ هو شأن يتعلق بالاتفاق وليس بالخبرة لأنّ الدائرة لها هذه الخاصية.

تضفي هذه المقاربة معنى على تمييز فريدمان بين الفرضيات الجوهرية (التركيبي) وعبارات الملاحظة (التحليلي)، فالنظرية هي مجموعة من عبارات «تحصيل الحاصل» أو «اللغة»، التي لها وظيفة وهي العمل كنظام تصنيف البيانات والفرضيات. ولا يعني وصف النظرية المجردة كنظام للتصنيف أنها مبتذلة. فعلى سبيل المثال، كان نموُّ الرياضيات عملًا عقليًا عظيمًا وحافلًا بالنظريات المذهلة التي لم ينكر الوضعيّون المناطقة تضمينها في عملية الكشف، كانت وجهة نظرهم أنّ تلك الاكتشافات لا تزيد من معرفتنا بالعالَم شيئًا لأنّ الرياضيات هي تحصيل حاصل. وسيرى الله كل نتائج البديهيات بلمحة بصر، ونحن كموجودات متناهية نكتشفها بشكل تدريجي، على ما يبدو، من خلال المحاولة والخطأ. ولهذه الاكتشافات عَلاقة بالأفكار وليس بالأشياء الواقعية. كان نظام التصنيف إنجازًا حقيقيًا

ليس لأنه استطاع أن يفترض فرضيات تجريبية جديدة، كما يحدث عندما يبحث الكمبيوتر عن أنماط بين الإحصاءات لتنويرنا بالعلاقات الجديدة، لبحثها تجريبيًا. يظلُّ الإشكال في أنّه لا يُمكن إثبات حقيقة ما باللجوء فحسب، إلى نظام التصنيف.

لدينا الآن نَزعة تجريبية أساسيّة التي تعتمد فحسب على الإدراك الحسّي والاستقراء وتحليل السببية، الذي ينقّي التفسيرات السببية من الضرورات الطبيعية، ورسم تخطيط للاقتصاد الوضعي، أو لأي علم وضعي آخر، ووضع مرشد للتمييز بين اللغة والواقعة بطريقة إبستمولوجية. تتضمن كل خطوة من هذه الخطوات حجة فلسفية معقدة، حتى قبل أن ينتقدها النقّاد، إذ لم يتفق التجريبيون على معظم النظريات الأكثر دفاعًا عن الإدراك الحسّي والاستِقْراء والسببية. ومن المُضَلِّل افتراض توقف وجود النزعة التجريبية أو عدمه على مزايا الوضعية المنطقية، ولكن أتطلّع إلى أن تُجسد الخُطوات الأربع المقدّمة لفكرة الصعود التدريجي المتواصل، بهذه الطريقة، روح النزعة التجريبية المجرّدة، ونستدعي بلا تحيُّز فريدمان كإشارةٍ إلى طريق بيكون الثاني الذي ما زال له تأثيره الكبير.

فإذا سلّمنا بهذا، ستكون مهمتنا التالية هي جعل هذا الطريق أقلّ اعتمادًا على الشكليّة، وفي الوقت ذاته، التقليل من تعقيده. سأُعلّق على سؤالين أُثيرا بشكلٍ مباشرٍ في مقال فريدمان، وسأبحثُ في التوجّه الوضعي العملي الخاص بالمنهج العلمي.

الافتراضات الواقعية مقابل التنبؤات الناجحة

يتعلق السؤالان بتمييز فريدمان بين الفرضيات الجوهرية واللغة النظرية. يثار السؤال الأول بسبب التحوّل المفاجئ الذي يمنحه هو نفسه إلى سمة الفرضية الجوهرية في المنهج الوصفي، ويتم الحكم على النظرية من خلال قوتها التنبؤية وأن الاختبار الوحيد لصحة فرضية ما هو مقارنة تنبؤاتها بالخبرة (1953، ص8). أثار هذا التحوّل نقاشًا حادًا، وهو أمر مفيد للغاية، لا يُمكن إغفاله.

لقد احتفظ فريدمان بالتمييز بين اللغة والواقعة، واستثنى أي افتراض بأن «الفرضيات» ليس لها «لزوم» فحسب، بل هي «افتراضات» فحسب، ويكون اختبار صحة فرضية ما مختلفًا عن طريق تطابقها مع الواقع من خلال «اللزوم» (1953، ص14). ولهذا، يحاجُّ فريدمان بأن ليس ثمة نماذج

منافسة ناضجة، وأخرى غير ناضجة، بحيث يكون للأولى فرضيّات أقل واقعية من الأخرى. تفترض النماذج المتنافِسة الناضجة أن الأسواق تتكون من مشترين وبائعين عقلاء، فهم كثيرون من حيث العدد، لكن كلّ واحد منهم أصغر من أن يؤثر على الأسعار، وهكذا. ونظرًا لأن الأسواق الواقعيّة لا تتوافق بشكل واضح مع هذا الوصف، فقد يتوقع المرء اقتصادًا وضعيًا، ومع إقباله على ملاحظة الوقائع فإنّه يُفضّل النماذج التي تفترض الأسواق غير الناضجة. وفي حقيقة الأمر، يفترض دعاة مثل هذه النماذج، عادة، على أساس الواقعيّة. لكن فريدمان يرفض هذا، إذ يطرح هذا الافتراض مشكلة ويفقد الإيمان بالاقتصاد الوضعي، والسؤال هو: أي نوع من النموذجَيْن ينتج عنه تنبؤات ناجحة؟ فكلاهما ينطوي على التجريد، وأن الاختبار الوحيد لجدارة التجريد هو مقارنة التنبؤات المستنتجة عن طريق الخبرة. اتّضح أن التنبؤات التي تم تضمينها بواسطة النماذج المنافِسة الناضجة، هي أفضل حالًا.

لقد أثار هذا التحوّل المذهل غضب أبطال آخرين للاقتصاد الوضعي، أمثال بول ساموِيلسون (Paul Samueson) (1963، 1964) كما أثار جدلًا ما زال مستمرًا حتّى الآن. ولكنني لن أُقدّمه هنا لأنني لا أدّعي أنني اقتصاديٌ ولكن لأنّه يُوضح لماذا المنظّرون الاقتصاديّون ليس في مقدروهم المضي قدمًا في هذه السذاجة الفلسفية. وهناك ردٌّ شائع على هذا وهو بما أن الاقتصاد الوضعي هو علم وصفي في التقليد التجريبي، فليس هناك داعٍ لافتراض أن ما يعرفه الجميع خاطئ. فعلى سبيل المثال، لماذا نفترض أن المشترين أو البائعين البسطاء لا يمكنهم التأثير على الأسعار خاصة عندما نعرف أن بإمكانهم فعل هذا في الأسواق الواقعية؟ لكن هذا الجواب له حَدّان. تفترض النماذج المنافِسة الناضجة أيضًا الكثير من الأشياء التي قد يظنُّ المرء بأنّها كاذبة بشكل واضح، منها على سبيل المثال، أن المنحنيات دائمًا في زيادة، أو أنّ المُخرجات والتّكاليف متغيّرة دومًا. وبالإشارة إلى الموضوع التالي، تفترض أيضًا كل النظريات الاقتصادية والكلاسيكية الجديدة والكينزية والماركسية، على حدٍّ سواء، أن الفاعلين الاقتصاديين عقلاء وَفقًا للطرق التي تجعل الخبرة تبدو متناقضة بشكل واضح. ولهذا ليس واضحًا ما إذا كانت المجردات واقعية أم لا، أم أنها قد وضعت على سبيل المفارقة. كما أن ثمة حاجة إلى الاختبار، ولهذا، وفقًا لطريق بيكون الثاني، كان لدى فريدمان حجة قوية لجعله طريقًا ناجحًا في التنبؤ.

لا يمكن بسهولة الحيلولة دون دخول النقاد في هذه المناورة، لأنه ما زال هناك، على ما يبدو، فرق بين الوصف والتنبؤ. فإذا كانت أسواق البترول منافسة (أو إذا كان قد لُوحظ أن عمال الصناعة الفرنسيين مثل السيد روجيه يصوتون للحزب الشيوعي)، فهل يُعدُّ هذا أمرًا واقعيًا أكيدًا وسابقًا على أي تنبؤات؟ تُؤكد إجابة فريدمان على ضرورة تقويض هذا التمييز بمناورة أخرى. فتحت عنوان «هل يمكن اختبار فرضية ما عن طريق فرضيات الواقعية»؟ يُجيب فريدمان بفكرة أن العبارات العلمية غالبًا ما تكون «كما لو» أنها صحيحة. لنأخذ على سبيل المثال، الفرضية المقبولة التي تقول إن عجلة السقوط الحر لجسم ما في الفراغ تكون ثابتة، حيث إن عجلة السقوط الحر (g) (حوالي 32 قدمًا في الثانية قرب سطح الأرض)، تتضمن المسافة (s) التي قطعها في الزمن (t) بالثواني، وهنا تكون لدينا هذه الصيغة:

$$S= \frac{1}{2} gt2$$

وعندما يتم تطبيق هذه الصيغة على أجسام مختلفة ساقطة من مرتفعات مختلفة في الفضاء الأرضي، تكون مفيدة، إلى حد ما، في الكثير من الحالات وليس كلها.

ولذلك فالأجسام التي تسقط في الفضاء الفعلي، في ظل مجموعة واسعة من الظروف، تسلك كما لو أنها تسقط في الفراغ: سيتم ترجمة هذا إلى اللغة الأكثر شيوعًا في الاقتصاد بشكل سريع: تفترض هذه الصيغة الفراغ، ومع ذلك فهي لا تفعل مثل هذا الشيء... فالصيغة مقبولة لأنها لا تعمل، وليس لأننا نعيش في فراغ تقريبي، بغض النظر عن معنى ذلك. (1953، ص18).

قد تبدو وجهة نظره هذه التي تُسمّى «الفرضيات» بنظريات نافعة، خاطئة دومًا، إذا تعاملنا معها على أنها أوصاف، ولكن قد تظل «كما لو» كانت صحيحة، وينطبق الأمر بنفس الطريقة على أي فرضية أخرى. ربما من المفيد القول بأنّ الأوراق الموجودة على الشجرة قد وُضعت «كما لو» كانت تحاول أن تتلقى أقصى قدر ممكن من أشعة الشمس، بالنظر إلى موضع جيرانها من الأوراق، وأن مهارة لاعب البلياردو تجعل تسديده «كما لو» كان يعرف بدقة الصيغ الرياضية المعقدة، وأن الشركات تتصرف «كما لو» كانت تُحقّق أقصى قدر ممكن من عائداتها بمساعدة المعلومات الكاملة والمعادلات الآنية. ليس هناك اعتراض على ذلك إذا لم تأخذ حرفيًا «كما لو»

كانت أوراق الشجر ولاعبو البلياردو والشركات، لا يفعلون مثل هذا الشيء. ما يهمّ هو ما إذا كانت هذه التنبؤات فقط مشتقة على نحو يثبت نجاحها.

تكمن أهمية «كما لو» في أنّها تسمح للمعرفة الوضعية أن تشارك بجهودها فيما هو غير قابل للملاحظة، بشرط الاعتقاد فيها على أنها مجرد خيال يُمكن أن يكون له فائدة تتمثل في بناء مثاليّات أو نماذج يتم تجريدها من سمات العالم الواقعي إلى حالة ما محددة. يشبه فريدمان المنافسة الناضجة بحركة دونما احتكاك، بحيث تبدو «كما لو» على أنّها قوى مجردة تعمل دون تدخل. أطلق على هذا الأمر مضاربة لعدم التنازل عن فكرة وجود ما هو غير قابل للملاحظة في الطبيعة، على عكس النموذج. فهي تعطي فحسب مكانة للأشياء في «الواقع الافتراضي»، ولكنها على وجه التقريب ليست نافعة لذلك. نستنتج أن المعرفة الوضعية لا تحتاج أن تكون معرفة عنيفةً تجاه ما هو غير قابل الملاحظة، أو تجاه النظريات التي تشير إليها. ونظرًا لأن التنبؤ ما زال هو الاختبار الوحيد، فلا يوجد خطر من تقديم سمات الحقيقة لكل ما يتجاوز الخبرة الممكنة.

دور النظرية

يثير هذا أكثر من لغز يتعلق بدور النظرية أكثر من ظهورها عند التأمل. فالسؤال الثاني الذي تطرحه مقاربة فريدمان، وهو ما إذا كان هناك، بعد كل هذا، المزيد للنظرية أكثر مما للغة ونظام التصنيف. أحد أوجه التباين بين طريقَي بيكون هو أنّ البديهيات الأكثر عمومية تأتي في الطريق الأول، ونهاية الثاني. وهذا يعني، بالنسبة للمعرفة الوضعية، أنه لم يكن للنظرية مهام طموحة يمكن القيام بها في الفصل السابق. على أية حال، هذه هي الطريقة التي قدمت بها الطريق الثاني، بمساعدة فريدمان والتمييز بين التحليلي - التركيبي.

ولنأخذ مثالًا جديدًا من الفرضية التي تبدو كاذبة، ولكنها تبدو كذلك «كما لو» كانت صحيحة. تم تقديم نظرية الاقتصاد الجزئي على أنها نسق صوري يعتمد على فرضيات العقلانية، حيث يتحدد الفاعل العاقل على أنّه فرد له امتيازات كاملة ومتسقة، ولديه معلومات ذات صلة وقدرة كبيرة على الحساب، ثم يُعلن أن كل فاعل اقتصادي هو عاقل بهذا

المعنى. في اختزال شهير، يفترض أنّ الفاعلين الاقتصاديّين هم من يحققون أكبر قدر ممكن من المنفعة، إنهم يُقدّرون ما هو أفضل شيء يمكن أن يخدم مصالحهم ويتصرفون وفقًا لذلك. وقد صرّح إف واي إيدجورث (F. Y. Edgeworth) بفرضية عامة لا تُنسى في كتابه الذي يحمل عنوانًا جذابًا «علم النفس الرياضي» أنّ المبدأ الأول للاقتصاد هو أن كل فاعل يعمل فحسب، من أجل المصلحة الذاتية (1881، ص 16)، ولكن هل هذه العبارات واضحة كوضوح «بديهيات بيكون الأكثر عمومية، تحليلية أم تركيبية»؟ وهل ما نص عليه يعتبر مبدأ نظام التصنيف أم أنه فرضية جوهرية تتعلق بالسلوك الاقتصادي؟

ليس هذا خيارًا مريحًا بالجملة. لقد اتخذ إيدجورث هذا المبدأ على أنه تعميم تجريبي نافع، فهو صحيح، إلى حدٍّ كبير، في عالم المال والتجارة الذي كان يدرسه، برغم أنه أقل صدقًا خارج هذا العالم. إذ يعتمد هذا على اعتبار أن المنفعة الذاتية تعني شيئًا ما شبيهًا بـ«الأنانية»، بحيث يفترض مسبقًا أن في مقدورنا أن نُميّز بين السلوك الذي يخص الذات، والسلوك الذي يخص الآخر. فعندما يتذرّع أصحاب الاقتصاد الجزئي بأن المنفعة الذاتية هي الدافع للسلوك الاقتصادي، فإنّهم، عادة، يقصدون المعنى الأوسع وهو أنّ الفاعلين مدفوعون دومًا إلى تلبية تفضيلاتهم. وهذا سيكون موضوعًا حاسمًا يُستخدم لتوضيح النزعة الفردية التفسيرية (المربع السفلي الأيسر من «النافذة»، في الشكل 1-2)، وهو موضوع الفصل السادس، ومن ثَمَّ لن أقول المزيد هنا. ولكن على نطاق أشمل، من المنصف الإشارة إلى أن ليس كل فرضية يمكن تفنيدها بشكل مباشر عن طريق الخبرة. فأيّ سلوك يمكن أن يتفق معها، يكون عن طريق استثناء تفضيلات الفاعلين المناسبة، أو عن طريق جعل أهدافهم طويلة الأجل بشكلٍ مناسب، أو عن طريق السماح للعنصر الذاتي في معتقداتهم أن يقوم بأفضل السبل لتحقيقها. في هذه الحالة فإن عبارة «كل الفاعلين الاقتصاديين عقلاء» تُشبه عبارة «كل العزّاب غير متزوجين»، فهي تحليلية وتحصيل حاصل، وإذا كانت صحيحة، فإنّها تكون صحيحة بالاتفاق على حد تعبير الوضعية المنطقية.

ومع ذلك، يريد العديد من المنظّرين الاقتصاديّين جعل نظرية الاقتصاد الجزئي أكثر من مجرد مجموعة من تحصيل الحاصل، بحيث توضّح بشكلٍ لا لبس فيه، آثار تعريف الفاعل العاقل بطريقة نموذجية، وكما

ينظرون أيضًا إلى البديهيات على أنها تعريفية. غالبًا ما يتم تقديم صورتنا على أننا أفراد منفصلون يبحث كل واحد منا عن تحقيق أقصى قدر ممكن من المنفعة الفردية، كما لو أنّها تحتوي على كل من النظرية المجردة والخبرة. ولكن هذا ليس كذلك، إذا كان التمييز بين التحليلي - التركيبي صحيح. فكل عبارة تنتمي إلى فئة أو أكثر. وهذا الهجين الظاهر، هو في حقيقة الأمر، عبارتان، كل واحدة فريدة من نوعها. تشكل عبارات النظرية الخالصةاللغة أو نظام تصنيف: فما ينطبق عليهما، إن وُجد، هو دائمًا الموضوع التجريبي. ومن ثَمّ لا يمكن أن تقوم فرضيات الاقتصاد الجزئي بمهمة واحدة لضمان صدقها وذلك بتحليل المكوّنات النهائية للسلوك الاقتصادي الفعلي. ترفض المعرفة الوضعية مثل هذا الخلط.

ربما كان من المتوقع أن يردَّ فريدمان بتكرار أن فرضيات العقلانية هي «كما لو» كانت صحيحة، لكنه قد سمح لها بالظهور، لأنَّ موقفه تجاه النظرية كان أقل بساطة ممن افترضه في الفقرات المذكورة سلفًا. كانت مقالته الشهيرة مقالةً طويلة ونصفها الأول معروف بشكل أفضل وهو الخاص بدور المنظر كحافظ ملفات. ولكن مع تقدّم النص بدأ التمييز بين النظرية والواقعة في التلاشي. تظهر النظرية كمصدر للعلاقات المدهشة وللمثاليات الخصبة وللإمكانيات الجديدة، ثم تأتي هذه العبارة اللافتة للنظر:

إذا ظهرت فئة من الظواهر الاقتصادية المتنوعة والمعقدة فهذا مرجعه إلى عدم وجود نظريات ملائمة لتفسيرها. فلا يُمكن وضع وقائع معروفة في جانب، ونظرية أقرب إلى الواقع في جانب آخر. إنَّ النظرية هي طريقة ندرك من خلالها الوقائع، ولا يُمكن إدراك الوقائع دون نظرية (1953، ص34).

وبرغم ذلك، فإن وقائع العالم الاقتصادي ليست مُستقلّة في هذه الحالة عن اللغة المستخدمة في وصفها، ولهذا تراجَعَ مبدأ المعرفة الوضعية الأساسي، وأصبحت لدينا الفكرة القائلة إن فرضيات النظرية العامة هي التي تُحدّد المصطلحات التي على أساسها يتم تصنيف الحقيقة والمعايير التي نحكم من خلالها على ما إذا كانت النظرية تنطبق عليها أم لا. تبدو المقاربة التجريبية الصارمة للعلوم الاجتماعية، التي تحاول الإحاطة بضمانات إبستمولوجية للإدراك الحسّي والاستقراء ونجاح تنبؤ ما، قد كشفت عن الحاجة إلى بعض «البديهيات العامة» قبل أن تصل إلى نهاية طريقها، وفي هذه المرحلة ثمة تلميحات خفية تخص فقط طريقة تفكير

جديدة في علاقة النظرية بالخبرة، وهذا ما ستتم متابعته في الفصل التالي.

ولهذا، سوف يشكو نقاد فريدمان، بلا شكٍّ، من أن الأسواق «كما لو» ليست أسواقًا تنافسية على الإطلاق. وسأترك هذا النقاش للاقتصاديين، ولكن ثمة قضية فلسفية أخرى. فالسؤال الأول الذي تمت مناقشته للتوّ وهو المتعلق بما إذا كان الاقتصاديون الوضعيّون في حاجة إلى فرضيات واقعية تختلف عن التنبّؤات الناجحة أم لا، عندئذ تستحق مُناورة فريدمان «كما لو» الثّناء بمجرد فصلِنا بين استخدام الاثنين. إن القول إن الأجسام تسقُط في الغلاف الجوي الأرضي «كما لو» كانت في الفراغ، يدّعي بشكل افتراضي، أن الهَواء عادة ما يقاوم مقاومةً قليلةً للغاية، الأمر الذي لا يجعل هذا القول يُسبب قلقًا. وهذا هو ادّعاء تجريبي واضح. إن القول إن زوايا غطس طائر الرفراف تبدو «كما لو» أن الطائر يُتقن الرياضيات المتقدمة ليس تخمينًا بأنه قد وصل تقريبًا إلى هذا التميز، إنه اقتراح بقفزة نظرية تخيلية، الضامن لها هو أناقتها وبساطتها، حتى لو نتج عنها تنبؤات خصبة فحسب. أمّا السؤال الثاني المتعلق بدور النظرية، فإنني أفترض هنا بأن هذا الدور الذي تم تحديده للتو، وكثر الحديث عنه، يهدد بتقويض طريق بيكون الثاني من بدايته.

الاكتشاف وتحرّي الصدق

ما مَدى الضّرر الذي أصاب النزعة التجريبية الأساسية بحيث جعلها تمنح النظرية دورًا نشطًا؟ كان الدفاع الأكثر تنظيمًا هو فصل السيكولوجي عن الإبستمولوجي وذلك عبر مطاردة الفكرة القديمة التي ترى أن قضايا تحصيل الحاصل يمكن أن تثير الدهشة. إن ثمّة عملية عقلية في الاكتشاف هي التي تمنحنا أفكارًا جديدة. ويتألّف جزءٌ منها من الكشف أو تشييد أنساق صورية، ولكن لا يعني هذا أن كلّ شيء في المنطق الاستنباطي هو ممارسة عقلية، كما يتوهم ذلك أصحاب النزعة العقلانية. إن نقاط البدء في الأنساق الصورية هي مسألة اختيار ما بين الخيال أو المصادفة السيكولوجية. إذ من المسلّم به أن نقاط البَدء يمكن تنقيحها، إذا كانت تقود المُنظِّر إلى صعابٍ كما هو الحال بشأن التحسينات التدريجية للبديهيات في نظرية الأعداد أو المنطق الرياضي على مدى سنوات عديدةٍ.

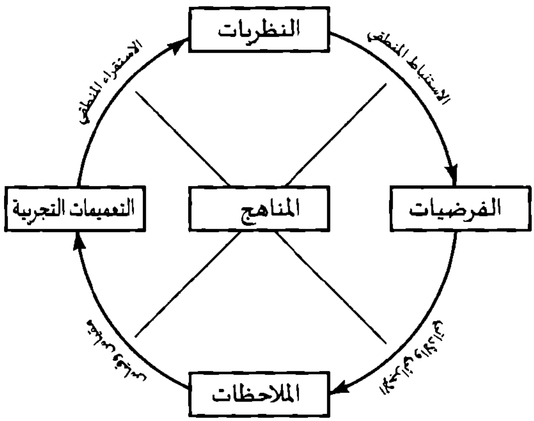
ولكن لا تزال هناك طفرة فكرية لتنوع «كما لو»، وهذا من شأنه أن يُعيد فتح الباب لطريق بيكون الثاني شريطة أن نؤكّد على التمييز بين العمليات السيكولوجية لفرضيات الكشف وبين العمليات الإبستمولوجية بتحري صدق هذه الفرضيات. يمكن أن يتم اختبار طريق بيكون الثاني عن طريق التجربة والملاحظة، أي مقارنة التنبؤات بالخبرة، فعقلانية هذا الطريق عقلانية إبستمولوجية بطريقة محكمة وليست مجرّد بديل. ومهما كان هذا الثبات ثمة إذًا مجال للترحيب بعلماء النفس والاجتماع، لاكتشاف كيف يعمل الخيال العلمي في الأوساط المؤسساتية.

وهذا من شأنه أن يزيل عقبة كبيرة. فقد كان الاعتراض هو أنه لا يوجد أو يمكن أن يوجد علم يقتصر على التعميم من الملاحظات. تحتاج كل نظرية علمية واعـدة إلى افتراضات ثرية يمكن من خلالها إدارة شبكات معقّدة بعيدًا عن وقائع الخبرة العادية. فإذا كان طلب الواقعية التجريبية يجعل النظرية خاضعة، بصورة وحشية، إلى الخبرة، فإنّ الطريقة التي بدأت بالحواس وصعدت تدريجيًا بشكل متواصل، لا يمكن أن تحقق شيئًا تجاه الحالة الراهنة للعلم، ولكن إذا كان طلب صاحب النزعة التجريبية هو منطق الصحة بشكل حازم تاركًا الاكتشاف إلى الخيال، عندئذ ربما يؤدي الطريق به إلى بديهيات أكثر عمومية، كما كان يأمل بيكون.

ولتوضيح ذلك، علينا أن نُقدّم دليلًا إرشاديًا عمليًا واحدًا يتعلق بكيفية تطبيق المنهج العلمي، وذلك بمقارنة رسمين بيانيين من الكتب التعليمية الأساسية لطلاب العلوم الاجتماعية. الأول هو الشكل 1-3 من كتاب والتر والاس (Walter Wallace) «مدخل إلى النظرية الاجتماعية» (1969)، الذي يطلق عليه مكونات وعمليات علم الاجتماع العلمي. هذه المكوّنات، بشكل عملي، هي الملاحظات والتعميمات الاستقرائية، مع الأخـذ في الاعتبار أن النظريات هي تعميمات تجريبية تم تعميمها وفرضيات لها لزوم منطقي. يقدم والاس نظرية دوركايم في الانتحار كمثال توضيحي. فنحن نبدأ من ملاحظات مباشرة على عدد من الأشخاص المنتحرين. وبعد تصنيف الضحايا إلى فئات وحساب المعدلات المختلفة، نصل إلى تعميم تجريبي يقول: «إن معدل الانتحار، عند البروتستانت، أكبر من معدله عند الكاثوليك». وبالانتقال إلى «النظريات» فإننا نسأل: ما الذي يجعل الانتحار يأخذ هذا الشكل المتفرد ليكون حالة خاصة؟ نفترض، على سبيل المثال، أن الانتحار «يختلف اختلافًا عكسيًا مع درجة الاندماج الاجتماعي» أو

«أن أفعال الفوضى الشخصية تختلف اختلافًا عكسيًا مع درجة التنظيم الاجتماعي». إذًا، يمكن استنباط فرضيات أخرى. على سبيل المثال، يكون اندماج الأشخاص غير المتزوجين اجتماعيًا أقلّ من الأشخاص المتزوجين، ومن ثمّ يكونون عرضة للانتحار.

«إن مثل هذه الفرضيات إجرائية، وتم وضعها لاختبار مزيد من الملاحظة، إذا كانت الفرضيات صحيحة، يتم تأييد النظرية».



الشكل 1.3 مكونات وعمليات علم الاجتماع العلمي

تُجسد عملية والاس كلًّا من الاكتشاف وتحرّي الصدق. لقد أحرزنا تقدمًا من خلال توسيع التعميمات التي تم إثبات صحتها من خلال اختبار لزومها، وقد فسّرنا حالات الانتحار الفردي من خلال تحديدها في فئات مع التأكيد على معدلات الارتباط بدرجة الاندماج الاجتماعي. وهذه هي العملية التي وصّينا بها سابقًا عند تفسير تصويت السيد روجيه باستثناء أنّ احتمالية نسبة التصويت للحزب الشيوعي لديه هي 80%، وأن البروتستانت وغير المتزوجين الذين تم أخذ عينات عشوائية منهم، لديهم احتمالية منخفضة للانتحار، لكنها هي الاستراتيجية نفسها حتى إذا كانت المهمة هي تفسير سبب انتحار جون سميث، بشكل خاص، فليس هناك تفسير واحد ونهائي في علم الاجتماع العلمي الذي يتعامل فحسب مع الإحصاءات وشاغلي الوظائف الاجتماعية.

لكن العملية لا يمكن أن تكون ميكانيكية كما يفترض المفترضون. لماذا تم اختيار البروتستانت على أنهم يستحقّون الدراسة أكثر من اليساريين، على سبيل المثال؟ ما الذي دفع بفكرة الاندماج الاجتماعي خاصة تلك التي ترى أن دوركايم نفسه كان يفكر بلغة البنيات الاجتماعية، وكيف أن هذه البنيات حافظت على توازنها؟ لقد حان الوقت إذًا لطرح أسئلة مماثلة عن السيد روجيه أيضًا. ما الذي دفعه للاهتمام بالسن أكثر من اهتمامه بتذوق الجوارب؟ وكيف دخلت الكنيسة في القصة؟ حتى إذا تم تصميم التفسيرات المقدمة بشكل يلائم منهج التحقق من الصدق، فهي لا تُلزمنا بتطبيق منهج الاكتشاف بطريقة مماثلة على ما سبق.

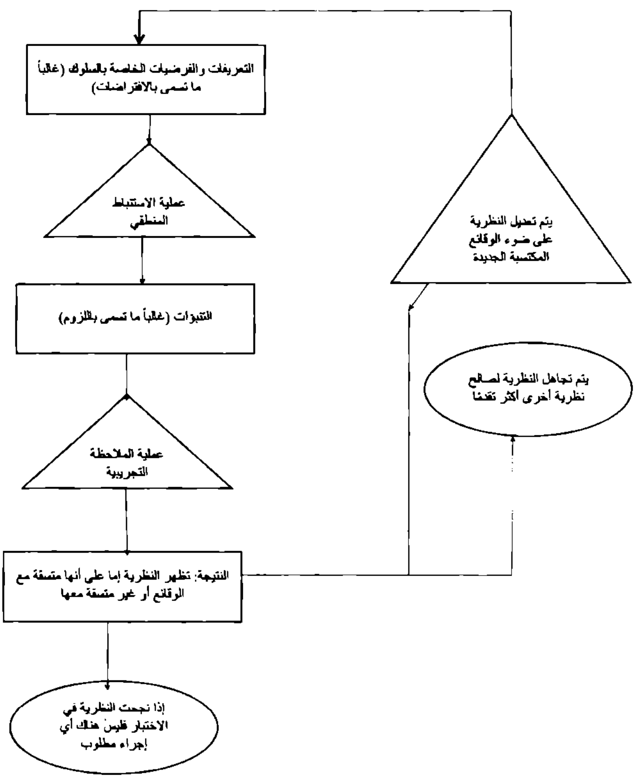
يدرك المخطط الثاني هذا الاختلاف. يأتي الشكل 3.2 من كتاب ريتشارد ليبسي (Richard Lipsey) «مدخل إلى الاقتصاد الوضعي» (1963) الّذي يحدد في فصله التمهيدي أساسيات المعرفة الوضعية والمنهج العلمي. حيث تتشابه هنا عملية التحقق من الصدق، إذ تشير «التنبؤات» إلى أنها لزوم ناتج عن فرضيات قد تم تعديلها نتيجة فشل التنبؤات السابقة. وبرغم أن هذين المخططين مختلفان، فإن «التعريفات» في المربع العلوي لا تُقدّم شيئًا عن «الوقائع الجديدة المكتسبة»، وكما يُوضّح نَصُّ كتاب ليبسي المدخل، فإن النظرية، وليس التعميمات الاستقرائية من الفرضيات الناجحة، هي مصدر الفرضيات. ومن جهة أخرى، فإنّ بقية دليل ليبسي الكبير والنظري المتعلق بالاقتصاد الوضعي ليس له معنًى على الإطلاق. وبرغم ذلك فإنّه لا يخشى خيانته للسمة التجريبية للمعرفة الوضعية. يبقى الاختبار الفردي لتحري صدق نظرية ما إذا كان لزومها المنطقي متوافقًا مع وقائعها.

ثمة اختلافات أخرى، تتعلق بموضوع الاختبار، أجّلتُها إلى الفصل التالي، ولهذا، فإنّني سأختتم بأن أضع الفكرة البسيطة للمعرفة الوضعية، التي تبدو لي على أنها قابلة للدفاع عنها، وأيضًا الإشارة إلى الاعتراضات التي سيتم تتبّعُها، في الفصول التالية.

الخاتمة

يُسمّى المفهوم الوضعي للتفسير الموجود في هذا الفصل بـ«نموذج القانون الشامل»، فَأَنْ تُفسّر يعني أن تُحدد التعميمات ذات الصلة التي تشملها القضية المراد تفسيرها. يُسمّى هذا المزيج من الفرضيات والاستدلال الاستنباطي بـ«النموذج الاستنباطي - الطبيعي» أو «المنهج الفرضي ــ الاستنباطي». إن الفكرة الأساسية بسيطة للغاية وهي: يمكننا النظر بسهولة إلى نوع التفسير الذي نقترحه بالنسبة لتصويت السيد روجيه، إذ يمكن التنبؤ بتصويته من خلال الملاحظة والتعميمات التجريبية الاستقرائية.

العلم الوضعي



الشكل 2.3

توجد أُنطولوجيا للجزئيات مستقلة عن النظرية وتنتظر الملاحظة. تعتبر هذه الجزئيات، بشكل أكثر تبسيطًا، أشياء فردية (بما في ذلك البشر). لكن السيد روجيه فرد له أجزاء، ويَجب أن نظلّ منفتِحين على إمكانية وجود أفراد آخرين أكثر تعقيدًا، مثل الشركات والأمم أو الطبقات. ربما يكون للمعرفة الوضعية، التي تعتمد على الملاحظة، وجهة نظر تتعلق بالحد الأقصى من تعقيد الشيء الجزئي، ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإننا لا نحاول استخلاصه. تهدف الميثودولوجيا إلى تحديد انتظام سلوك الجزئيات. إنّها لا تسعى إلى الكشف عن البِنيات والقوى أو الضرورات الخفية، وذلك بسبب روجيه وهو أنها لا وجود لها. إنها تشتمل على تجريدٍ نظريٍ واستدلالٍ استنباطيٍ فحسب من أجل الوصول إلى تنبؤات محسنة. وتقوم التعميمات الاستقرائية بالعمل الحاسم، فهي تمدُّ الجسر بين الحالات المعروفة والحالة التالية، إنها المفتاح لكل من التنبؤ والتفسير. أما الإبستمولوجيا فهي بمثابة وجهة النظر الأساسية والبسيطة للنزعة التجريبية والضامن الأساسي للحكم على الإدراك الحسّي واختبار التنبؤ بحيث تبرر ادّعاءات معرفة العالم.

«يصوت السيد روجيه للحزب الشيوعي» لأنه «ينتمي إلى هذا التداخل بين مجموعات مختلفة»، ويُمكن التنبّؤ بتصويته على هذا الأساس. أشدّد مرة أخرى على أن قوة هذه الإجابة البسيطة هي نقل العمل الشاق إلى البحث التجريبي والتقنيات الإحصائية التي ليست بسيطة. كما أن عمليات تطهير الأخشاب ليست بالشيء البسيط لأصحاب النزعة التجريبية والميثودولوجيين للاحتفاظ بطريق بيكون الثاني الخاص بالصعود التدريجي المتواصل، ولكن كما يقول فريدمان: «فإن الاختبار الوحيد لصحة فرضية ما هو مقارنة تنبؤاتها بالخبرة، ومن ثمّ أي تفسير لتصويت السيد روجيه يجب أن يحتفظ بهذا الإيمان».

وإذا كان القراء غير مقتنعين بعناد فإنهم في صحبة جيدة. لقد واجَهَت النزعة العقلانية في الفصل الثاني مشكلة كبيرة من النوع الذي لا يمكن تجاوزه ببساطة. إن ثمّة أموزا ملحّة لم يقُم بحلّها هذا الفصل. فإذا كان التنبّؤ هو المهم في نهاية المطاف، فلا يمكن للمقاربة المقترحة أن تعتمد على الفصل الصريح بين الأشياء الواقعية وعلاقات الأفكار، وبين الوقائع المستقلة عن النظرية و«الأفكار» التي تُعتبر بمثابة مكوّنات لغة نشيّدها، وهذا أيضًا تبسيط مخلّ، كما اعترف فريدمان، عندما نظر إلى النظرية على

أنها الطريقة التي نُدرك من خلالها «الوقائع». وهذه النقطة التي سنتتَبَّعها في الفصل التالي.

إضافة إلى ذلك، ليس واضحًا ما إذا كان التنبؤ والتفسير وجهين لعملة واحدة، فأيُّ شخص يتمسك بأن ثمة بنيات وقوًى وأشياءَ أخرى في هذا العالم، وكلها تتجاوز قوى الملاحظة، سوف ينكر هذا المخطط بالتأكيد. ولكن هل يسمح لنا أي شخص آخر غير مقتنع بهذا المخطط الذي قدمه ليبسي، بأن نميز بين الانتظام العرضي الذي يَحدُث مصادفة وبين الانتظام الذي يشبه القانون ويتلاءم مع التفسيرات السببية. ولكن في هذه الحالة سيغفل تفسير هيوم للسببية شيئًا مهمًّا، وهو هذا الاقتران الثابت الذي لا يُفسّر شيئًا، وهذا الذي جعل النقّاد يبدؤون بالشكوى منه.

ولذلك يبدأ الفصل التالي بالشكوك الأساسية لوجهة نظر النزعة التجريبية المنفتحة. فهل يُمكن لأصحاب النزعة التجريبية أن يكونوا أكثر إبداعًا، أم أن طريق بيكون الثاني يرتكز على خطأ ما؟

الفصل الرابع

النمل والعناكب والنحل: هل ثمة طريق ثالث؟

لقد خفّف بيكون، فيما بعد، في كتابه الأول شذرات، من ادعائه بأن الصعود التدريجي المتواصل من الحواس والجزئيات، هو الطريق الصواب:

إن أولئك الذين يتعاملون مع العلوم إمّا هم من أهل التجربة، وإمّا من أهل الاعتقاد. أمّا من هم من أهل التجربة فإنّهم يشبهون النمل، يجمعون ويستخدمون فحسب، وأمّا أهل العقول فهم أشبه بالعناكب الذين ينسجون خيوطًا من ذواتهم. أما النحلة فهي تتخذ طريقًا وسطًا بين الاثنين: فهي تجمع مادتها من أزهار الحدائق والحقول فتُحوّلها وتهضمها بقدرتها الخاصة. لا يختلف عمل الفلسفة الحقيقي عن هذا العمل: فهي لا تعتمد فحسب، وبشكل أساس، على قوى الذهن، ولا تضع المادة التي تجمعها من التاريخ الطبيعي والتجارب الميكانيكية في الذاكرة ككل كما تجدها، بل تُشدد على تغييرها وهضمها لفهمِها، ومن ثَمّ، فإنّنا نأمل الكثير من خلال اتحاد هاتين الملَكَتين اتحادًا وثيقًا ومجردًا: التجريبي والعقلي. (ومثل هذا لم يحدث بعد).

تُسلّط هذه التشبيهات التصويرية الضوء على فصلينا السابقين. إذ تُشبه الأنساق الصورية، والنظريات المجردة خيوط العنكبوت، حيث تخدم آمال أصحاب النزعة العقلانية التي تتطابق مع نظام العالم الواقعي والضروري. أما أصحاب النزعة التجريبية المجردون، الذين يجمعون ويستخدمون فحسب، لا يتمكنون من التعامل بطريقة عادلة مع دور النظرية في توجيه خُطواتنا. وفي حقيقة الأمر، قد لا تكون هذه النقطة الأخيرة ذات أهمية إذا كان في الإمكان فصل عملية الكشف بطريقة دقيقة عن عملية التحقق من الصدق. ولكننا سنثير الشكوك حول ذلك في حينه. وفي الوقت ذاته، يفترض بيكون أن «اتحاد هاتين الملكتين اتحادًا وثيقًا ومجردًا: التجريبي والعقلي» سوف يحقق المطلوب. ستكون مثل النحلة «التي تتخذ طريقًا وسطًا: تجمع مادتها من أزهار الحدائق والحقول فتحولها وتهضمها بقدرتها الخاصة».

من المؤكّد أنّ هذا الفكر الجذّاب يُجسد اعتقادًا عامًا مؤداه أنّ المعرفة هي، بطريقة ما، مزيج من النظرية والخبرة، بحيث تسهم كل منهما بشيء ما يتجاوز نطاق الآخر.

تكمُن هنا مجموعة من الألغاز، التي ستكون هي مادة النقاش الحالي. تجمع فكرة بيكون الخاصة بـ«الاتحاد الوثيق والمجرد»، وبطريقة ما «البديهيّات» المشتقة من الحواس مع «البديهيات» التي كشف عنها العقل. تبدو هذه الخطوة حكيمة، ولكن بشكل تقليدي. ثمة قيدان صارمان يتعلقان بالاعتقاد الذي يُمكن أن نصل إليه بطريقة عقلانية عن العالم. القيد الأول: يجب أن تكون معتقداتنا متسقة مع أي وقائع معروفة لنا عن طريق الملاحظة. أما القيد الآخر يجب أن تكون هذه المعتقدات مترابطة منطقيًا. وضمن هذين الحدّين إمّا ستكون المعتقدات أكثر احتمالية وإمّا أقل، اعتمادًا على درجة البرهان أو الدليل. وبرغم ذلك، يقدم هذان الحدّان نفسيهما على ما يبدو، دون أي برهان أو دليل إضافي. ولهذا يطلق عليها بيكون البديهيات، ويعتقد العديد من الفلاسفة أنه بدون أسس ليس هناك معرفة.

سيبدأ الفصل بإثارة هذه الوجهة من النظر، ثم يعترض بعد ذلك، عليها من خلال اقتراح يقول: لا يمكن أن تُوجد وقائع سابقة على كل تفسير. وهذا من شأنه أن يثير تساؤلات إضافية تتعلق بالاكتشاف وتحرّي الصدق، التي يتعين معالجتها بمساعدة كارل بوبر، ولكن ستثار الأفكار الراديكالية، وسننظر إلى وجهة النظر الذرائعية للعلم لدى كواين كشبكة من المعتقدات، وهذا يُذكّرنا بالعناكب التي تنسج خيوطها من ذواتها، ثم نتحول إلى أطروحة توماس كون (Thomas Kuhn) التي يعتمد العلم فيها على «النماذج الإرشادية»، وبعد استيعاب حالة فلسفة العلم الراهنة والمهملة، سنكون مهيئِين لفصلين من الخلاف بين أصحاب النزعة الكلية، وأصحاب النزعة الفردية.

هل ثمة أسس للمعرفة؟

تُعتبَر الفكرة القائلة إن المعرفة تحتاج إلى الاعتماد على«أسس» فكرة حاسمة لفهم المزيد عن الفلسفة الحديثة. إنّ الادّعاء هو أننا لا يمكن أن نعرف شيئًا دون برهان أو دليل، ما لم يكن ثمة شيء ما معروف دونهما.

وفي سياق متصل، لا يُمكن لشيء أن يكون محتملًا ما لم يكن هذا الشيء مُحدّدًا. نحن في حاجة إلى فهم لماذا هذه الأطروحة مقبولة بشكل واضح قبل أن نتحول إلى التطورات الحديثة التي تتنكر لها برغم ذلك.

يتم تقديم قضية «الأسس» بسهولة أكثر من خلال التفكير في أن الكثير من معارفنا يعتمد على الاستدلال. لنفترض بأنني أعددت قائمة بكل القضايا الّتي أتخيل أن معرفتي بها هي معرفة صحيحة، ثم حدّدتُ لنفسي مهمة تجديد هذه القائمة، حتى أغربل أي القضايا لا يمكنني الادعاء بمعرفتها. تعتمد العديد من المفردات على الاستدلالات. فعلى سبيل المثال، معرفتي أنه كان يوجد في السابق طيور الدودو[1] في جزيرة موريشيوس يُعدّ استدلالًا. فهذه المفردة الاستدلالية شرطية، بمعنى أنه لا يُمكن أن تكون المفردة مضمونة إلّا إذا كان هناك مفردات أخرى ضامنة. ولهذا أضع علامة النجمة على كل القضايا الشرطية في القائمة. فهل هناك مبرر لاحتفاظي بوضع نجمة على المفردة؟ هذا يعتمد على ما إذا كانت المقدمات التي يمكن استنتاجها موجودة هي أيضًا في القائمة أم أنَّ بعضها غير مميز بعلامة النجمة. وعلى الرغم من أن الاستدلال صحيح، فإن نتيجته ليست حقيقة معروفة إلا إذا كانت مقدماته حقائق معروفة. وهذا ينطبق على نتيجة مفادها أنّه كان من المحتمل في السابق وجود طيور الدودو في موريشيوس باعتبارها نتيجة أقوى من القول إنه كان هناك طيور الدودو في السابق.

لنفترض الآن، أنني قد وجدت مجموعة فرعية من المفردات قائمة بذاتها حيث إن كل مفردة قد تمّ وضع نجمة عليها لتمييزها، وتعتمد كل مفردة على الأخرى فحسب. تتعامل هذه المجموعة الفرعية مع وجود الجن وعاداته كمثال. ربما نتوقع هذا في فصل لاحق، ولكنَّ ربما هناك نظامًا مفاهيميًا يجمع معًا كلًا من الشعوذة والتكهنات والسحر، أو لاهوتًا يجمع مجموعة من المعتقدات الدينية. يجب عليّ استنتاج أنني لم أعرف حقيقة هذه المفردات. فإذا كنتُ أعرف حقيقة P فحسب، وإذا كنتُ أعرف حقيقة Q، وإذا كان الضامن، مع ذلك، للادعاء بأن معرفة Q هي نفسها معرفة P (أو أن S، R الخ ضامنة لـ Q) إذًا، فأنا لا أعرف حقيقة P أو Q. ولكن قُطر الدائرة ليس له صلة هنا. فإذا كانت قائمتي تتجه بكاملها

(1) طائر الدودو من الطيور المنقرضة منذ القرن التاسع عشر. فقد ظل هذا الطائر لفترة طويلة موجودًا على جزيرة موريشيوش شرق المحيط الهندي ينعم بالأمان بحيث لم يكن في حاجة إلى الطيران ففقد هذه القدرة، ومع رحلات السفن الاستكشافية التي استوطنت هذه الجزيرة أصبح لحم طائر الدودو طعام المستكشفين المفضل، الأمر الذي أدّى إلى انقراضه. (المترجم)

إلى تشكيل مثل هذه المجموعة الفرعية الكاملة بذاتها، إذًا، فإنني لا أعرف شيئًا على الإطلاق. ومن ثمّ يجب أن يكون هناك بعض المفردات غير المميزة بنجمة. لكي تكون المعرفة ممكنة، يجب أن تكون هناك بعض القضايا المعروفة دون برهان أو دليل. وهذه هي أسسي في المعرفة.

لقد أثارت هذه الحجة الدقيقة والقوية إعجاب أصحاب النزعة العقلانية وأصحاب النزعة التجريبية، فقد استخدم ديكارت في تأملاته وجهة نظر من هذا النوع. فهي تُشكّل كلًّا من مَلَكات عقلية وتجريبية، وتحمل أيضًا أسسًا للمنطق، أو للرياضيات كمعطيات في عملية الإدراك. عندما رفض أصحاب النزعة التجريبية ادعاءات النزعة العقلانية، لم يرفضوا هذه الحجة. فالمعطيات التي تُزوّدنا بها الحواس بديهية، بمعنى أنها معروفة دون برهان أو دليل وأنها مناسبة للعمل كأسس. كان الوضعيون المناطقة في حاجة ماسة إلى أسس مثل أي عقلاني أو تجريبي سبقهم. إذ يجب أن تنتمي كل التبريرات إلى حقائق لا تحتاج إلى مزيد من التبرير.

يجدر التأكيد هنا أن بعض مبادئ الاستدلال تحتاج إلى أن تكون متضمنة في الأسس. وبخلاف ذلك لا يمكن بناء أي شيء على الأسس. لاستنباط أن Q صحيحة نحتاج إلى معرفة أن P ليست صحيحة فحسب، بل أيضًا معرفة إذا كانت P صحيحة، فإن Q صحيحة. ولكن يمكن الاعتراض على هذا الاستدلال، وغالبًا ما يكون هذا الاعتراض من خلال العبارة الشرطية مثل: إذا كانت صحيحةP إذًا Q صحيحة. لكن هذا لا يحدث في كل الحالات، لأنّ كل برهان يعتمد على استلال ما، ومن ثَمّ يجب أن تكون بعض المبادئ الأساسية بديهية. هنا، وبسهولة تظهر نقطة وهي عندما تطرح معضلة الاستقراء في الفصل السابق (ص45) سؤالًا حول السبب الذي يجعلنا نقبل إذا كان X% معروفة فإن الـ AS تكون B، وأما إذا كانت X% احتماليةسوف تكون A التالية B. فإذا كان لأي سبب، يجب على المرء تقديم سبب يفسر من خلاله لماذا هو سبب، فإن هذا التراجع يجعل المعضلة غير قابلة للحل. فهل يمكن أن يحدث هذا! بالمثل هناك معضلة تخص الاستنباط، لأن أي برهان على مبدأ من مبادئ المنطق، يتطلب مبدأ مَن المنطق لتوضيحه. ولهذا إذا تساءل المرء ما الذي يبرر المبادئ الأساسية في المنطق، ستكون الإجابة الوحيدة هي: لأنّها بديهيات، حتى يتجنب البدء بهذا السؤال. ليس ثمة حرج بالنسبة لأصحاب النزعة التجريبية ولا بالنسبة لأصحاب النزعة العقلانية إزاء البديهية، فكل الأنساق التأسيسية

تحتاج إلى أساس يفترض سلامة بديهياتها ومنهج بنائها.

يقدم بيكون النحلة على أنها تجمع ببساطة «البديهيات» المعروفة لملكاتنا العقلية والتجريبية، وتستخدم البرهان والدليل المتاح لكليهما. لكن ملاحظته المتعلقة بالذهن «بأنه يحول ويهضم موادّه المتحصل عليها» من خلال «قوة خاصة به» تثير مشكلة عميقة تتعلق بالموضوعية. كان هدف الطريق الأول، في صورة دي فونتينيل، هو الذهاب وراء كواليس الأوبرا لمعرفة كيف يسبب الواقع كل ما يظهر. أما هدف الطريق الثاني فقد كان تحديد الانتظام في الظواهر (ما يظهر) دون الحاجة إلى تكهن بأسباب خفية. كان الذهن في الطريقين نشطًا في البحث عن الحقيقة، ولكنّه كان في النهاية يبدو على أنه نشاط ذاتي، وذلك لأنّ الحقائق المكتشفة كانت موضوعية وغير ملوثة بأي صبغة من تدخّل الإنسان في البحث. وبالنسبة للطريقين، ربما يقول المرء إنّ الذهن هو، في النهاية، عبارة عن آلة تصوير تُسجّل الأشياء كما هي، مهما كانت براعة عملياتها. تُنكر الصيحة الحديثة بأنّ الذهن يُمكن أن يكون مُسجِّلًا مُحايدًا. ففي حقيقة الأمر، ربما لا تكون الصورة تمثيلًا محايدًا، لأننا، في الواقع، نفسر الصور كما نفسر المشاهد المصوَّرة. وتقليديًّا، تؤكد كلٌّ من النمل والعناكب على أن ثمة لحظات من الملاحظة المجردة أو الحذس، وذلك، عندما يتم الكشف عن الحقيقة دون تفسير. بَيد أن بيكون يفترض أنّ النحلة، لا تضع شيئًا في عملية الفهم حتى تبدّله وتهضمه. فإذا كان بيكون على صواب فلن يحل هذا الاتحاد الوثيق والمجرد بين الملَكات التجريبية والعقلية هذه الحيلة، الأمر الذي يجعلنا في حاجة إلى إيجاد طريق ثالث.

التأويل

يستهدف أصحاب النزعة التجريبية، بوجه خاص، فكرة تقول إن الحقيقة لا يمكن أن تكون سابقة على كل تأويل. يقف الجوهر التقليدي لقضيتهم في مقابل أصحاب النزعة العقلانية الذين يرون أن «الملَكة التجريبية» هي ملَكة مجردة، في حين أن «الملَكة العقلية» هي ملَكة تعتمد على بناء الذهن. يقدم الإدراك الحسّي وحده أخبارًا صادقة على شكل حقائق ووقائع غير مُؤوّلة، بحجّة سابقة. إذ دون هذا الأساس لا يُمكن

معرفة أي شيء عن العالم. ويساهم الذهن ذاته في هذا الجوهر، فهو صفحة بيضاء، أو صفحة فارغة، حيث تخطُّ الخبرةُ فيها المعرفةَ الأولى. ما زالت هذه العقيدة هي الحاسمة. فعلى سبيل المثال، تعتمد آمال المعرفة الوضعية الخالصة التي نُوقِشت في الفصل السابق، بشكل مباشر، عليها. وقد تم وضع هذا الفصل بين عملية الكشف وعملية التحقّق من الصدق للاحتفاظ بهذه العقيدة ولو بشكل جزئي، وذلك بالسماح للعالم أن يجلب ما هو غير قابل للملاحظة إلى النظريات والنماذج بغرض الكشف. وقد أدى هذا إلى التشديد على أهمية الحقيقة المجردة والمحايدة عندما يتوافق التنبؤ مع الخبرة.

وبرغم ذلك فإن هذه العقيدة تعرضت إلى نقد منذ البداية. وقد تم التلميح إلى هذه المشكلة في صفحة 44، وهي أنّ فكرة «الخبرة» هي فكرة غامضة، فهي تشير إلى كلّ ما يُقدَّم لنا وإلى ما نُخبره، وتترك العلاقة بين العناصر الذاتية والموضوعية مبهمةً حتى بالنسبة لما هو معطى، مثل بقعة من لون مدركة إدراكًا حسيًا. وعلى الرغم من أن هذا ليس هو المكان المناسب للقيام بجولة في فلسفة الإدراك الحسّي، فإنه من السهل رؤية هذا الغموض الذي يبدو أنه مستوطن. ولوصف ما نخبره يجب علينا تطبيق مفاهيم وافتراض أن المفاهيم لا يمكن فحسب فرضها على الظواهر لأنها متضمنة في تصنيف الظواهر. لا يوجد في هذه القضية أساس أكثر من الخبرة، حيث لا ينفصل المفهوم عن الموضوع. يفهم المرء هذه النقطة في الإشارة الشهيرة التي قدمها إيمانويل كانط (Immanual Kant) في كتابه «نقد العقل الخالص» (1781) التي يُشير فيها إلى أن «مفاهيم بلا إدراك خواء، وإدراك بلا مفاهيم عماء». فالملاحظة لا تعني مجرد تسجيل، بل حُكمًا على ما نطبقه من مفاهيم. والمفاهيم، بطريقة ما، مدعومة من الذهن، فهي تحكم ما تقدمه للعالم ولكنها ليست مجرد خادمة للخبرة.

لا يقبل أصحاب النزعة التجريبية، بطبيعة الحال، بهذا الاستسلام، ولن أحاول البرهنة على أنه يتعيّن عليهم التنازل عن ذلك. ولكن سأبيّن الصعوبات التي تُسببها فكرة المعرفة الوضعية. وفيما يلي ملخّص موجز لثلاث مساهمات معاصرة في فلسفة العلم، حيث كل مساهمة تُوظِّف فكرة أن الخبرة لا تلعب دورًا في المعرفة العلمية التي تم افتراضها في الفصل السابق. ومؤلفو هذه المساهمات هم: كارل بوبر، ويلارد فان أورمان كواين، وتوماس كون.

العلم كحدوس افتراضية وتفنيدات

لقد أثّر بوبر بشكل مباشر، على التفكير الاجتماعي من خلال كتابين محددين، هما: «المجتمع المفتوح وأعداؤه» (1945) الذي يستعرض فيه تاريخ الفكر السياسي، ويُدين أولئك أمثال أفلاطون وهيجل وماركس، لأنهم سعوا إلى ترسيخ سلطة الدولة، ويُشيد بالانفتاح على البحث النّاقد المكرس للتسامح والمجتمع الليبرالي، وكتاب «عقم المذهب التاريخي» (1960) الذي ينكر فيه الادّعاءات الماركسية والهيجلية بأنّ ثمة قوانين للتاريخ والعمليات الجدلية الخاصة بالعالم الطبيعي، مفادها أن العالمين الطبيعي والاجتماعي هما الشيء نفسه ويستجيبان إلى المنهج العلمي. والمنهج هو «الحدوس الافتراضية والتفنيدات»، وهي فكرة لها تأثير كبير على فلسفة العلم بشكل عام، وكما كان لها تأثيرها على علماء الاجتماع، حيث دخلت هذه الفكرة إلى العلوم الاجتماعية من خلال هذا الطريق.

كان مقال بوبر الأكثر شهرة هو على الأرجح «العلم: الحدوس الافتراضية والتفنيدات» (بوبر، 1969) وهو نصّ محاضرة ألقاها عام 1953 التي كان لها انعكاسٌ على عمله في فلسفة العلم منذ عام 1919. حيث تناول سؤالًا هو: متى يمكن تصنيف نظرية ما على أنها علمية؟ وكانت إجابته المقبولة، بشكل واسع، كما يشير إلى ذلك بوبر، هي: «أن العلم يتميز عن العلم الزائف أو عن الميتافيزيقا من خلال منهجه التجريبي، الذي هو في أساسه منهج الاستقراء، الذي يَنجُم عن الملاحظة والتجربة»، «ولكن هذا لم يكن مُرضِيًا بالنسبة لي» (ص33). لأن ما يتمّ اعتباره دليلًا مؤيدًا لنظرية ما، يعني أنه يجب اعتبار الكثير من النظريات العلمية الزائفة علمية، ومن الأمثلة التي أثارت متاعب وغضب بوبر نظرية ماركس في التاريخ، ونظرية فرويد في التحليل النفسي وعلم نفس أدلر. كانت هذه النظريات غارقة في الدليل المؤيّد، ولكن بسببٍ غير مُرضٍ وجدنا أتباعَها يتّفق بعضُهم مع بعض فيما حدث. فلا يَقوى الماركسي على فتح جريدة دون أن يجد في كل صفحة دليلًا مؤيدًا لتأويله للتاريخ (ص35). كانت هذه النظريات، بكلمة واحدة، غير قابلة للتفنيد، وهذا راجع إلى أنها لم تتعرض لخطر التفنيد، ولم تكن هذه فضيلة. ولهذا كان المعيار الذي يحدد المكانة العلمية لنظرية ما هو قابليتها للتكذيب أو التفنيد أو الاختبار (ص37).

تكون النظرية قابلة للتكذيب إذا كان هناك شروط محتملة تظهرها على

أنها كاذبة. يجب تحديد هذه الشروط بشكل مسبق قبل إجراء الاختبار والتوقف إذا كان الاختبار يتجه في اتجاه يتعارض مع النظرية. تتحمل النظريات العلمية هذه المخاطر الحقيقية في حين لا تتحمل النظرية العلمية الزائفة أو الميتافيزيقا ذلك. وبالمثل، هذا هو الاختلاف بين التفكير الناقد والتفكير الدوجمائي (ويمكن أن يضيف المرء، الاختلاف بين المجتمعات المفتوحة والمجتمعات المغلقة). إذ يتكيف التفكير الناقد مع التفنيد عن طريق الخبرة، في حين يرفض التفكيرُ الدوجمائيُ الأمثلةَ المضادّة.

يعرض بوبر تفسيره للقابلية للتكذيب باعتباره تفنيدًا لتحليل هيوم للمعرفة ولأفكار المعرفة الوضعية التي تنبثق من هذا التحليل، خاصة تلك الأفكار التي يرتكز عليها الوضعيون المناطقة. وليس واضحًا حتى الآن لماذا. يبدو أن الفرق بين أصحاب النزعة التجريبية والآخرين على وجه الدقة هو أن أصحاب النزعة التجريبية يسعون -بتواضع- إلى التقيد بنتائج الخبرة، في حين أن «أهل الاعتقاد» عند بيكون ينسجون خيوط العنكبوت من ذواتهم. يبدو أن المخطط البياني للمنهج العلمي المذكور في صفحة 63 المأخوذ من ليبسي، ومخطط الاقتصاد الوضعي المقدم من فريدمان، يُجسّدان شعورًا واضحًا وهو أن القابليّة للتكذيب تُعدّ أمرًا حاسمًا. فما إذًا الجديد المقلق بالنسبة لبوبر؟

يجعل بوبر، بشكل جزئي، القابلية للتكذيب موضوعًا لسيكولوجية العلم، وأيضًا لمنطق العلم، ويعتبر هيوم هدفًا لكليهما. فقد اتخذ هيوم، كما رأينا، العلاقة بين السبب والنتيجة بوصفها أساس معرفة العالم. لأنَّها هي الوحيدة التي تتجاوز مجرد الانطباعات والأفكار، ثم يتم اختزال السببية إلى اطرادات واقترانات ثابتة في الطبيعة، إلى جانب التوقعات النفسية الدائمة. وهذا أدى، في حقيقة الأمر، إلى جعل العلم ممارسة للاستقراء كما في طريق بيكون الثاني ولكن بشرط قاطع هو «أنّ كل استدلالاتنا الخاصة بالواقعة قائمة، في النهاية، على العادة». تشير العادة هنا إلى «تداعي الأفكار»، وهو التفسير المعتمد للقرن الثامن عشر والمتعلق بالكيفية التي نتحصل من خلالها على المفاهيم وتعلم اللغة. تأتي الأفكار إلينا من «الانطباعات» أو من «الخبرة البسيطة» وينشأ عن الانطباعات المتكررة مفاهيم واقترانات مُطردة من الانطباعات تُؤدّي بنا إلى تداعي الأفكار ومن ثَمَّ إنتاج آلية مفاهيمية تعكس العالم كما نجده شريطة أن نلتزم الخبرة. إن العلاقة الحاسمة في تكوين المفاهيم هنا هي «التشابه»: فنحن

ببساطة نعرف أن البقعتين الحمراوين تَتشابهان بعضهما مع بعض من حيث اللون الأحمر. وهكذا يعتمد صرح المعرفة على الانتظام في الطبيعة الذي يقتحم الذهن.

اسمحوا لي بالقول إن القراءة المتأنية لهيوم تكشف عن أنّ الخيال متضمن في تداعي الأفكار والتوقعات الناشئة عن الاقترانات الثابتة. وهذا يؤدي، بدوره، إلى ذهن سلبي أقل مما قد افترضته للتو. ولكن ليس من السهل تمامًا دمج هذه العناصر النشطة مع علم الذهن عند هيوم، حيث تظهر التداعيات بشكل سلبي، في الأساس، ويفهم بوبر أن كل شيء عند هيوم مستند على التشابهات المعطاة. ولهذا كان انتقاده إلى هيوم انتقادًا جذريًا لا تهاون فيه، فليس هناك عملية لتسجيل الانطباعات ولا أنماط الانطباعات، ومن ثمّ ليس هناك عملية نفسية للاستقراء. «فالاعتقاد أن ثمة بداية من الملاحظات المجردة وحدها دون أي شيء في طبيعة نظرية ما، يعد خلقًا محالًا» (ص35).

يزعم بوبر «أننا نُولد بتوقعات: بمعرفة، برغم أنها ليست صحيحة بشكل قبلي، فإنها قبلية بطريقة نفسية أو وراثية، أي إنّها سابقة على كل خبرة ملاحظة، وإنّ أحد أهم هذه التوقعات هي العثور على الانتظام». ربما من المفيد اعتبار أن ما يقوله بوبر هو بريق فكرة بيكون التي تقول إن الذهن يُغيّر ويستوعب الخبرة بقدرته الخاصة، وهذا يُفسّر لماذا لا يتمكن العالم من جمع واستخدام الملاحظات بشكل مجرّد. وهذا من شأنه أن يُشجع الفصل بين عملية الكشف وعملية التحقق من الصدق التي قدّمناها نيابة عن المعرفة الوضعية. في حين أن الذي صوّر العملية الفردية للتعميمات الميكانيكية لكلا الغرضين هي عجلة والاس (ص60)، إنه جهاز ليبسي (ص63) الذي كان مُعقّدًا ويشبه أكثر دورق القهوة، وله صندوق تقدّم فيه الحدوس الافتراضية، شريطة أن يتم التوصل إلى الصدق عن طريق الاختبار التجريبي. وبما أن ليبسي كان مُعجبًا ببوبر فإن هذا لم يكن مدعاة للدهشة، ولكن هذا الإعجاب لا يُثنينا عن طرح سؤال تَسبّب في شجب بوبر للنزعة التجريبية.

يَكمُن الجواب في نتائج منطق العلم. ففي الاستدلال الاستقرائي إذا كان لدينا المزيد من As فهذا يعني وجود Bs، وإذا تأكّدت هذه الفرضية بشكل أفضل سيكون لدينا أن كل As هي Bs. لقد نفد صبر بوبر على هذا المنهج العلمي الذي يعتمد على هذا المنطق. ولهذا فقد تنكّر له رافضًا إيّاه

رفضًا قاطعًا، فإذا كانت فرضية ما (H) متضمنة في عبارة ملاحظة (O)، وإذا كانت (O) صحيحة، إذًا فإن (H) تكون مؤيدة. ففي المنطق الصوري لا يوجد استدلال صحيح:

(1) HO

(2) O

إذًا (3) H

ولّما لا توجد أي ميزة في جعل هذه النتيجة احتمالية بشكل صريح:

إذًا (3) H أكثر احتمالًا.

وإليك هذا الاستدلال ذاته، ولكنه مع بعض التمويه البسيط. فمن جهة أخرى، ليس ثمة اعتراض مشابه على منطق التكذيب. إليك هذا الاستدلال الصحيح:

(1) HO

(2) لا O

إذًا، (3) لا. H

وهذا، على وجه الدقة، هو الاستدلال الذي يحاول الدوجمائيون تجاهله وهنا يبرز الفارق بين مذهب التأييد والتكذيب، والسبب النهائي المتعلق بسؤال لماذا.

القول إن الاستقراء هو استدلال قائم على ملاحظات عديدة، يُعدُّ خرافة. فهو ليس واقعة نفسية، ولا واقعة من الحياة اليومية، ولا هو أحد الإجراءات العلمية (1969، ص53).

والخلاصة، هي أن نهايات العلم دومًا مفتوحة، لا يُقدّم يقينيات، وعقله المتسائل لا يستريح. ولا تميل عملية الاختيار إلى نبذ كل الفرضيات والإبقاء فحسب على واحدة صحيحة. فكلما نجح حدس افتراضي ما في البقاء وسط المخاطر التي تحيط به، فهذا يعني أن هناك دائمًا الكثير من الحدوس الافتراضية المتضاربة ستبقى أيضًا. يُثبت منطق التحقّق من الصدق أن بعض النظريات كاذبة فحسب، على الرغم أنّ العلم يرفض النظريات الكاذبة ويسمح فحسب للنظريات الناجية بالمرور، لا على أساس أنها «دوجما»، بل لأنّها قادرة على تحدّي النظريات الكاذبة، وإدخال

تحسينات عليها (ص50). لم تعد صورة العلم تلك التي ظهرت وقدّمت خريطة فريدة للمشهد الطبيعي المعروف بشكل جزئي، صحيحة، ولم تعد هذه الصورة هي البناء القائم على أسس مؤكّدة بطريقة تقليدية أو كما يقول بوبر في كتابه «منطق الكشف العلمي» (1959):

«لا يوجد شيء مطلق في الأساس التجريبي للعلم الموضوعي. فالعلم لا يقوم على أساس صلد. فالبنية الجزئية لنظرياته تجعله كما لو كان فوق مستنقع. فهو أشبه ببناء مشيّد على أعمدة، حيث يتم دفع هذه الأعمدة من أسفل لأعلى داخل المستنقع، لكنه لا يوجد أي أساس «طبيعي» أو «معطى» في الأسفل، وإذا توقفنا عن دفع هذه الأعمدة لأعمق، لا لكي نصل إلى أساس ثابت، بل لأننا، ببساطة، قد اقتنعنا أنّ الأعمدة ثابتة بما يكفي لحمل البناء، على الأقل في الوقت الراهن» (ص111).

تعد أفكار بوبر مثيرة؛ فهو يكتب بطريقة رائعة، لكن أفكاره التي يقدمها ليست جذرية؛ فهو يقدم التفنيدات على أنها لحظات حاسمة عندما تقع نظرية ما في خطأ الملاحظة ويتم التخلص منها. ومن المفترض أن تكون هذه هي لحظات الحقيقة التي لا لبس فيها، حتى لو أن هذه الحقيقة سلبية، وهي أن النظرية كاذبة. لا يُمكن أن تكون مثل هذه اللحظات حاسمة، إلا إذا كُنّا متأكدين أن نفس الشيء سيحدث دومًا في حالة تكرار الاختبار. لكن الاستدلال الاستقرائي يعتمد على الحالة الراهنة ثم ينتقل إلى الحالة التالية. ولكن لماذا لا نحاول ببساطة مجددًا؟ إنه التنكر لصحة الاستقراء، فليس لدينا سبب للتخلص من نظرية ما فقط لعدم الأخذ بها في ظروف معينة. فإذا كان بوبر قد أظهر أن الاستقراء خرافة، فلا يمكننا أن نكتفي بمنطق التكذيب. فإذا كان بوبر يعني ما يقوله، فليس ثمة سبب لتفضيل النظريات غير المكذبة، وهذا سيقودنا إلى مذهب الشك العام. ومع ذلك، فبمجرد النظر إلى التكذيب على أنه يعتمد على الاستقراء والادعاء بأنه حاسم، سيجعل معضلة الاستقراء تعود للظهور على السطح، ولا يمكن حينئذ لبوبر أن يعلن أن مشكلة الاستقراء قد تم حلّها (1969، ص55).

إضافة إلى ذلك، فإنّ لحظة الصدق هي تلك اللحظة الّتي يتم فيها اختبار النظرية أمام الملاحظة المجردة أو الواقعية العمياء، أو كما يشير بوبر. ومع ذلك «فإن الاعتقاد بأننا يمكننا البدء بالملاحظات المجردة وحدها دون أي شيء في طبيعة النظرية، هو خلف محال (1969، ص35) وفي هذه الحالة تشارك النظرية في تعريف موقف الاختبار وتحديد ما هو ملاحظ

في هذا الموقف. وعندما يُعتقد أن التفنيد قد حدث، فعلى المختبر أن يزن، فعليًا مزايا النظرية التي تخلّت عن التنبؤ أمام مزايا النظرية التي تخلّت عن وصف ما تظهره الخبرة. إن التجارب عمل معقد ودائمًا ثمة مجال للادعاء بأنها تحمل، بطريقة أو بأخرى، خللًا أو لا تظهر بالضبط ما هو مفترض. ليس التأويل، باختصار، غائبًا تمامًا، وهو ليس موقفًا محايدًا عندما نحكم: أيٌّ من النظريات مُقنع كي نقبلها.

هذه الاعتراضات جادة، وهي تبيّن كما أعتقد، أن بوبر أقرب إلى النزعة التجريبية الكلاسيكية أكثر مما يفترض هو. وقد يبدو هذا خبرًا جيدًا لنملة بيكون التي تشبه «أهل التجربة»، لأنها تترك العملية إلى النحلة لتقوم بتحويل وهضم مادتها التي هي في النهاية موضوع للخبرة. لكن المشكلة تـزداد عمقًا ويشهد على ذلك تغير وجهات نظر بوبر في كتابه «المعرفة الموضوعية» (1972) على سبيل المثال. نحن نحاول الحفاظ على أن هناك لحظات للصدق المجرد عندما تختبر الوقائع النظريات، وأن الملاحظة لا يمكن أن تتبرأ من النظرية تمامًا. فالنحلة ليست هي التي تحول بالاجترار وهذا يشير إلى الذرائعية.

العلم بوصفه شبكة من المعتقدات

تُصرّ الذرائعيّة على أن الذهن نشط دومًا في تقرير ما يمكن اعتباره معرفة. وهذا من شأنه، برغم ذلك، أن يجعل مفاهيمنا ومعتقداتنا قابلة للمراجعة، ولكن يجب إجراء هذه المراجعة على ضوء الخبرة. لنضع هذا على شكل مفارقة. فالنظرية محكومة بالخبرة والخبرة محكومة بالنظرية. قد يتسبب هذا التفاعل في مشكلة، ولكنه يتميز بخصوبة كبيرة في هذه الأثناء. إن المدخل الأكثر استعدادًا للتعبير عن هذه التطورات الراهنة هو مقال كواين الأخير والفريد والمثير «عقيدتان للمذهب التجريبي» (1953) التي سأطرح موضوعها الحين. والعقيدتان هُما دعامتان أساستان للوضعية المنطقية، اللتان تعاملتُ معهما في الفصل السابق بوصفهما أساس المعرفة الوضعية. فالدعامة الأولى هي التمييز بين التحليلي - التركيبي، والثانية هي سمة عدم قابلية وقائع الملاحظة الأساسية للترجمة. يسعى مقال كواين إلى هدم هاتين الدعامتين، ومن ثَمَّ تقويض المذهب التجريبي

الأوسع الذي كان الوضعيون المناطقة يهدفون إلى جعله مذهبًا دقيقًا.

وكما ذكرنا في الفصل السابق، فإن التمييز التحليلي - التركيبي هو أداة أنيقة للاحتفاظ بما أَطلَق عليه هيوم «عَلاقة الأفكار»، التي تختلف عن مسائل الواقعة والوجود، وهذا من شأنه تجاهل آمال صاحب النزعة العقلانية لأن تكون لدينا أفكارٌ قبلية عن الحقيقة. فالحقائق التحليلية هي «حقائق بالاتفاق» ولا تسبب ضررًا للنزعة التجريبية، بمجرد أن يُدرك المرء أنهم يستدلون فقط على الكيفية التي نقرر من خلالها أن نستخدم الكلمات. يؤكد كواين على الدور الذي يلعبه الاتفاق البشرى في إعطاء وضع متميز لبعض العبارات في معرفتنا. لكنه ينكر هذا الاختلاف التام بين حقائق المنطق والرياضيات والعبارات التجريبية، كما يقرّ بذلك التمييز التحليلي - التركيبي. تتصدى حجّته إلى هذا الضغط، لكن النُّقطة الأساسية في هذه الحجة هي «أنها صحيحة بالاتفاق» ولا يمكن تبريرها على أنها آمال الوضعية المنطقية.

ولكن ما الذي يميز بالضبط العبارات التحليلية عن غيرها؟ يمكن الإجابة عن هذا السؤال فقط باللجوء إلى مفاهيم مثل «الضرورة»، والتكافؤ المنطقي، أو «تشابه المعاني» وهي المفاهيم التي يزعم المفهوم التحليلي تفسيرها. ولكن يبدو أن الأمر واضحٌ وضوحًا ذاتيًا بشكلٍ ما. في نهاية المطاف، فإن حقيقة مثل: «كل العزّاب غير متزوجين» هي حقيقة تحليلية تُجيز نوعًا من الحذس القبلي، وهو ما يرفضه صاحب النزعة التجريبية.

ولتجنب استغلال المعارضة لهذه الفرصة نحتاج إلى التفكير في العبارات التحليلية كما هي من خلال الاتفاقات التي يمكن أن تُقدمها لنا الخبرة للمراجعة. ربما تكون الاتفاقات راسخة رسوخًا عميقًا في مخططنا المفاهيمي، أو في شبكة الاعتقاد أكثر من العبارات التركيبية، ولكنها لا يمكن أن تكون بمنأى عن المراجعة بوجه عام. وعند مراجعتها، يجب أن يكون لنفس السبب أيضًا، فإن الخبرة تقاوم محاولاتنا لوصفها وتنظيمها من خلال مساعدة العبارات التركيبية. فعلى سبيل المثال، عمل علماء الفلك فترة طويلة مع الهندسة المستمدة من البديهيات الإقليدية. ولكن عندما ضغطت عليهم التجربة، دفعهم هذا إلى التساؤل ما إذا كان وصف المكان وصفًا صحيحًا يكون من خلال المصطلحات الإقليدية، أم لا؟ ولهذا قاموا بمراجعة إقليدس. كان لبعض المراجعات تأثيرٌ كبيرٌ مقارنة بمراجعات

أخرى أقل، ونحاول هنا أولًا البدء بالمراجعات الأقل جذرية. لكن الأولويات هي مسألة درجة الرسوخ في تفكيرنا. ليس ثمة عبارة بمنأى، نهائيًا، عن المراجعة ولا حتى في أجزاء المنطق والرياضيات الأساسية. إن خيوط نسيجنا الفكري ليست خيوطًا سوداء أو بيضاء مجردة (تحليلي خالص أو تركيبي خالص) بل هي ظلال مختلفة من اللون الرمادي.

يُقدم كواين، عند تشكيكه في العقيدة الأولى للنزعة التجريبية، مجالًا لتأثير الخبرة على كل أشكال النظرية. وفي المقابل، وعند تشكيكه في العقيدة الثانية، يُقحم في النظرية كل لحظة من لحظات الحقيقة التجريبية. ليست العبارات التي لها خصوصية ما، مثل «القطة موجودة على السجادة»، ترتبط بعبارات أخرى كجزء من شبكة لها سلاسل وعقد داخلية بعيدة عن المحيط التجريبي. هناك جزء من هذه الشبكة يوجد على المحك وذلك عندما نتطلع إلى معرفة ما إذا كانت القطة موجودة على السجادة أم لا. وكلما زاد تعرض هذا الجزء إلى مخاطر ازدادت مقاومتنا للخبرة لأن تفاجئنا. تُزوّدنا هذه الارتباطات بمجموعة من الدفوع نستطيع استدعاءها لو أسأنا تأويل الخبرة. فعندما تتعارض الخبرة مع معتقداتنا، يكون لدينا دومًا خيار بما يجب مراجعته، وبمجرد تأويل ما نصفه، فإنّ أحد الخيارات هو إعادة تأويل الخبرة. تواجه معتقداتنا محكمة الخبرة، لكن هذه المعتقدات تواجهها كجسد واحد، وأن هناك دومًا مساحة للمناورة. لا يجب التخلي عن أي عبارة في شبكة الاعتقاد تمامًا كما لا تُوجد في هذه الشبكة عبارة واحدة بمنأى عن أي مراجعة.

وهذا يحيلنا إلى فكرة أن «ملاحظة دون نظرية هي خلف محال» وهي فكرة أبعد بكثير مما قدمه بوبر. لقد أصبحت الملاحظة مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالتأويل والنظرية، وفي تقرير وقائع الملاحظة التي تجعلنا، ربما، نقرر بين النظريات المتنافسة. لن أتابع بعمق موضوع الذرائعية بشكل عام، فتاريخها وتداعياتها معقدة للغاية بالنسبة لهذا الكتاب. ومن أجل تعزيز شعورنا بها ثمة ثلاث فقرات مجيدة من مقال كواين: عقيدتان، التي تعيد الحياة إلى الذرائعية. لاحظ كيف أن الأشياء المادية ستكون غير قابلة للملاحظة إذا لم يتم التعامل معها بوصفها «وسطاء ملائمين» قد تم تعيينهم كآلهة هوميروس للحالات الإبستمولوجية نفسها:

إن مجموع ما ندّعيه معرفة أو اعتقادات، بدءًا من أكثر الأمور سببية في الجغرافيا والتاريخ صعودًا إلى قوانين الفيزياء الذرية، أو حتى الرياضيات

البحتة والمنطق، هو نسيجٌ من صنع الإنسان، الذي لا يمسّ الخبرة إلا عند الأطراف فحسب. أو مع تغيير الصورة، فإن العلم أشبه بمجال قوة شروطه الحدودية هي الخبرة. إنّ التصادم مع الخبرة في بعض المناسبات عند محيطها الخارجي يؤدي إلى تعديلات في داخل المجال. ويجب إعادة توزيع قيم الصدق على بعض عباراتنا. وكما أن إعادة تقييم بعض العبارات يلزم عنه إعادة تقييم عبارات أخرى بسبب عدم ارتباطها المنطقي، فإن القوانين المنطقية بدورها، هي عبارات إضافية محددة ببساطة للنسق، وعناصر إضافية محددة للمجال. إن إعادة تقييم عبارة واحدة يجعلنا نعيد تقييم بعض العبارات الأخرى، التي قد تكون عبارات مترابطة منطقيًا مع الأولى، أو مع عبارات الروابط المنطقية ذاتها. لكن المجال العام الذي تم تحديده بشروط حدودية وخبرة، يجعل هناك مجالًا كبيرًا للاختيار، أي العبارات التي يجب إعادة تقييمها على ضوء أي خبرة مضادة واحدة. لا توجد خبرات من نوع معين ترتبط بأي عبارات من نوع معين داخل المجال، سوى، بطبيعة غير مباشرة من خلال النظر في التوازن الذي يؤثر على المجال ككل.

إذا كانت هذه الوجهة من النظر صحيحة سيكون من الضلال الحديث عن محتوى تجريبي للعبارة الفردية، وخاصّة، إذا كانت العبارة بمنأى عن محيط خبرة المجال. إضافة إلى ذلك، سيكون من الحماقة البحث عن حد بين العبارات التركيبية التي تعتمد بشكل عرضي على الخبرة، والعبارات التحليلية التي تأتي كيفما اتفق. فأي عبارة لا يمكن أن تكون صحيحة في مواجهة خبرة مقاومة لها، وذلك بادعاء الهلوسة أو بإصلاح عبارات معينة من النوع الذي يسمى بقوانين منطقية. في المقابل، ولنفس الأسباب، لا توجد عبارة بمنأى عن المراجعة، حتى مراجعة القانون المنطقي المعروف بالثالث المرفوع قد أُقتُرح كوسيلة لتبسيط ميكانيكا الكوانتم. فما الاختلاف من حيث المبدأ، بين هذا التحول والتحول الذي تجاوز به كبلر بطليموس أو تجاوز به آينشتاين نيوتن أو تجاوز به داروين أرسطو؟

وبوصفي تجريبيًا، أعتقد أن المنهج المفاهيمي للعلم هو أداة للتنبؤ بالخبرة المستقبلية في ضوء خبرة الماضي. لقد دخلت الأشياء المادية بشكل مفاهيمي في الموقف كوسائط ملائمة وليس عن طريق التعريف بلغة الخبرة، وإنما ببساطة كافتراضات غير قابلة للاختزال. ويمكن مقارنتها، إبستمولوجيًا مع آلهة هوميروس. ومن جهتي، فإنني بصفتي فيزيائيًا، أعتقد

في الأشياء المادية، وليس في آلهة هوميروس، وأعتبر أنه يعد خطأً علميًا الاعتقاد فيها. ولكن من منطلق الأساس الإبستمولوجي فإن الأشياء المادية تختلف عن الآلهة في الدرجة وليس في النوع. فكلاهما يُدخل نوعًا من الكيانات في مفهومنا فقط كأمور ثقافية. تفوق أسطورة الأشياء المادية إبستمولوجيًا معظم الأشياء الأخرى لأنها قد برهَنت على أنها أكثر فاعلية مقارنة بالأساطير الأخرى كوسيلة للعمل على بنية طيعة داخل طوفان الخبرة. (1953، القسم 6، الفقرات 1.2.4).

تم إنفاق أموال كثيرة على استعارات كواين المشاغبة، بيد أننا مدعوون لإدراك أنه لا يمكن اختبار فرضية واحدة بمعزل عن كل ملاحظة مرتبطة نظريًا بملاحظات أخرى. لم يعد هناك منطق بسيط للتكذيب.

(1) (الفرضية 1، والفرضية 2، والفرضية 3.... إلخ) (الملاحظة 1، الملاحظة 2، الملاحظة 3).

(2) لا (الملاحظة 1، الملاحظة 2، الملاحظة 3.... إلخ).

إذًا (3) لا (الفرضية 1، ولا الفرضية 2، أو لا الفرضية 3..... إلخ).

إن اختيار مكان دقيق لتوجيه أصابع الاتهام للتفنيد وليس للطبيعة هو خيارنا، لأنه لا مساحة للذهن يقف فيها قبل كل تأويل.

ربما يكون من المفيد طرح سؤال ما إذا كان دورق قهوة ليبسي (ص63) يجسّد، في النهاية، فكرة المعرفة الوضعية. إنّ المقصود من دورق القهوة عملية محددة لتكييف الفرضيات العلمية مع وقائع الخبرة المستقلة، وهذا بدوره يخدم تقدم الاقتصاد الوضعي. إن دورق القهوة أكثر تطورًا من عجلة والاس الخاصة بالإحصائيين (ص60). فمن خلال إدراك الاختلاف بين عمليات الكشف والتحقق من الصحة المنطقية يمكن أن يسمح للافتراضات أن تشير إلى ما هو غير قابل للملاحظة، ومن خلال القول إن التأييد يتطلب عدم اتخاذ أي إجراء فهذا يشير إلى توافق مع موضوع بوبر بأن التأييد لا يدل على احتمالية فرضية ما. تتسق هذه التعديلات مع الاقتصاد الوضعي، لكنه يأخذ خطوة أبعد. عند التفكير لماذا يحدد ليبسي لحظة الصدق بكلمة «تظهر» (تظهر النظرية إما غير متسقة مع الوقائع، وإما متسقة مع الوقائع)؟ فما الذي يحدد الاختيار في هذا المفترق؟ وهو ما إذا كانت النظرية في حاجة إلى تعديل، و(كيف)، أم أنها في حاجة إلى الإطاحة بها؟ لماذا يتم الإطاحة بنظرية ما لأن هناك فقط نظرية منافسة لها

ومختلفة؟ تعمل هنا الأفكار الذرائعيّة. لقد عَزَا ليبسي الفضل للذهن الذي لديه قدرة خاصة به أكثر مما تسمح به النزعة التجريبية المباشرة. عندما تَظهر النظرية على خلاف مع الواقعة فنحن الذين نقرر ما إذا كان ثمّة خلاف أم لا على أساس خلفية النظريات المقبولة حتى الآن. تنحرف عملية الاختبار نحو «عمل بِنية خاضعة لتدفق الخبرة».

وبالمثل، يمكننا استئناف تلميحات فريدمان الخفية من الفصل السابق من خلال مقالته (1953) حيث ما تقدمه النظرية أكثر مما تقدمه المعرفة الوضعية. يؤدي تفسير فريدمان الشهير، في النصف الأول من المقال، إلى التفسير، الذي يمكن أن نطلق عليه، بحيادية، التفسير الذرائعي. لا يمكن أن توضع الوقائع المعروفة في جانب، وتطبيق النظرية على الواقع في جانب آخر. فالنظرية هي الطريقة التي ندرك من خلالها الوقائع، ولا يمكن إدراك الوقائع دون نظرية (ص34). تأتي هذه الملاحظة عقب مناقشة الكيفية التي ينبغي أن نختار وفقًا لها، بين النظريات عندما تتنبأ العديد منها بالوقائع بشكل متسق. لا يُخبرنا فريدمان بأن نترك الأمر لمزيد من الخبرة. فبدلًا من هذا يتم اختيار نظريات تشتمل على تجريد أو «نموذج مثالي» يتميّز بالاقتصاد والوضوح والدقة (1953، ص33) فلم تعد النظرية مجرد جهاز للتسجيل أو نظام للتصنيف، بل أصبحت مصدر انتخاب من بين بيانات وفيرة. فلا يمكن تجاهل البيانات من أجل الاقتصاد والوضوح، لماذا نفضل بالضبط هذه الفضائل؟ يجيب فريدمان لأنها تلفت أنظارنا.

إن «الفرضية الأساسية للعلم» هي أن المظاهر خادعة وأن هناك طريقة ما للنظر في، أو تأويل أو تنظيم الدليل الذي يكشف الظواهر المختلفة والمنفصلة لبنية أكثر جوهرية وبساطة بشكل نسبي (1953، ص33).

إذا تم التنازل عن «الفرضية الأساسية للعلم» لحقيقة البنيات الأساسية في الواقع «فهذا يتطلب وضع مبدأ ما لأنظمة التصنيف أو اللغات. ومع ذلك فإن النصف الثاني من المقال يُهدد بزعزعة استقرار النصف الأول المعروف. تتمثل المهمة الوحيدة للاقتصاد الوضعي كعلم تجريبي في التنبؤ بالظواهر لتحقيق نجاح الاقتصاد الذرائعي الذي له هدف هو أن تكون النظرية بسيطة وأنيقة وأكثر اتساقًا مع تلك الوقائع، وهذا يؤدّي بنا إلى إدراك أهميتها، فلم تعد النظرية مجرد خادمة للخبرة».

حسنًا، ولكن لما نُفضّل بالضبط النظريات التي تحمل فضائل الاقتصاد والوضوح والدقة والأناقة والبساطة والافتراضية الذرائعية؟ فإذا كانت

الظواهر المنفصلة والمتنوعة ليست مظاهر الحقيقة البسيطة والأساسية، فإن مثل هذه المعايير لا ترشدنا بالضرورة إلى الحقيقة. ولكن لماذا النظريات الأنيقة هي الأكثر بقاءً عندما تُعرض على محكمة الخبرة؟ الإجابة هي: أنها يجب أن تكون داخل شبكة الاعتقاد. فكل ما تقوم به النحلة في عملية الفهم، يقوم الذهن بتغييره وهضمه بقدرته الخاصة. ولا يمكن استثناء الادعاءات الخاصة ببنية الحقيقة. إذ إن ثمة شيئًا يوضح أن النظرية غير القابلة للاختزال تكون متضمنة في الفهم وأن هناك شيئًا آخر يربط هذا النشاط بالبحث عن الحقيقة.

يقول كواين: «إن محكمة الخبرة هي التي تصدر أحكامًا وعلينا قبولها، حتى لو اخترنا أن نكيف شبكة الاعتقاد مع النتيجة». ولكن من يملك هذه المحكمة؟ يبدو لي أنها تخصنا فقط. فالطبيعة أصبحت خرافة أو افتراضًا ثقافيًا، مثلها مثل آلهة هوميروس أو الأشياء المادية اليومية التي نحتك بها. ففي أي نظام لا توجد عبارة بمنأى عن المراجعة، فكيف يمكن لعبارات عن الطبيعة أن تكون غير ذلك؟ حتى الادعاء الذي يقول إنه يمكننا الاحتفاظ (أو مراجعة) أي عبارة بسعرٍ باهظ هو ادعاء مضلّل. إنه يفترض أن الأسعار مفروضة من الطبيعة، وهي عنصر ثابت في الصفقات المبرَمة مع الخبرة، لكن الأسعار هي في النهاية نشاط داخلي للذهن، حتى لو ارتبطت بأكثر السمات رسوخًا في شبكة الاعتقاد، وهي مفاهيم الاتساق والتماسك. ولكن بلا شك من المفيد التفكير بلغة التفاوض مع الطبيعة أو من الناحية الإبستمولوجية، تعد محكمة الخبرة خرافة أخرى.

وبرغم ذلك، فإن الفقرة الأخيرة متهمة بأنها تُثير سؤالًا كبيرًا. لقد افترضنا حتى الآن نظرية تطابق الصدق التي تكون فيها العبارة التجريبية صحيحة إذا -وإذا فقط- تطابقت مع الوقائع. وهذا يتوافق بشكل دقيق مع صورة العلم بوصفه استكشافًا، ويتناسب أيضًا مع الحالة التي تُطالب بأسس للمعرفة. لكن الذرائعية لا تقبَل بمثل هذه الأمتعة. فعند استيعاب شبكة الاعتقاد للوقائع، سيتم الاستغناء، بفرحة، عن نظرية تطابق الصدق بحيث تُستبدل بنظرية في التكافؤ بين ما هو «صحيح» وبين ما يساهم في هذه الشبكة المتماسكة البسيطة، أو مع ما هو مفيد للاعتقاد بشكل نهائي. ونظرًا لأنّ هذه التنقلات تأخذنا بعمق إلى نظرية المعرفة، فإننا لا يمكننا المضي قدمًا الآن أكثر في هذا ومن ثَمَّ فلن أحاول الضغط على أصل الفقرة السابقة.

ولكن يُمكن للمرء أن يستنتج بأمان: إذا كان كواين على صواب في أن كل عبارة منفتحة على المراجعة عندئذ ستكون هناك طرق عديدة لتنظيم الخبرة أكثر من هذا المسعى. فما الذي يُقيد من جهودنا؟ تقول الإجابة التقليدية المقدمة بداية هذا الفصل: إن العقل والخبرة يُقيّداننا بنظريات تتوافق مع الوقائع المعروفة وقواعد المنطق. لكن الذرائعية قدمت هذين النوعين من القيود غير القابلين للمراجعة. فلماذا إذًا نشترك في خرافة الأشياء المادية ونظريات الطبيعة التي تتفق معها؟ لقد قدم كواين حدسًا افتراضيًّا للإجابة وهو ربما تكمن في بيولوجية الدماغ، وفي تكويننا البشري. فنحن، إذا جاز لنا القول، متشددون في تفسير الخبرة بشكل كبير للغاية. لكن ثمة آخرين أكثر ميلًا لمنح المواقف الثقافية تفسيرًا ثقافيًّا.

النماذج الإرشادية وما بعدها

لقد قدّم توماس كون اقتراحًا رائدًا في كتابه «بنية الثورات العلمية» (الطبعة الثانية، 1970)، إذ قدّم مفهوم «النموذج الإرشادي (البراديم)». فقد أقنعته أبحاثه في تاريخ العلم أن فصل أو قصة التنوير الخاصة بتقدم العقل المعبد والمستقر، كان مجرد خيال. فلم تتضمن «الثورة الكوبرنيقية»، على سبيل المثال، التي أزاحت الأرض بوصفها مركزًا ثابتًا في السماوات، لحظة صدق عندما قامت بتفنيد نظام الفلك البطلمي القديم واستبدلته بنظرية جديدة. بل على العكس، كان النظامان الفلكيّان متعايشين بصعوبة لعدة قرون. إذ يدّعي كلاهما الملاحظة كدليل، وبرغم حدوث تحوّل في الرصد نتيجة تحسن التلسكوب، فقد ظل للنظام البطلمي مدافعون بارزون حتى أواخر القرن الثامن عشر. وليس هذا مدعاة للدهشة لأنّه يُمكن وصف الحركة النسبية للأجسام دومًا بطرق متعددة من خلال الأخذ بكل حركة كنقطة مرجعية ثابتة. وفي أثناء ذلك فإن الثورة التي ظهرت أخيرًا، كانت ثورة مفاهيمية، كانت رغبة متزايدة في التفكير في الكون ونظامه الأخلاقي بطرق جديدة، التي تم إدماجها الآن في نظرة العلم الحديث. بدأ المؤرّخون، مع تغير المفاهيم، رؤية النظام القديم بعيون النظام الجديد وهذا أدّى إلى بناء قصة فصل الاكتشافات المنطقية.

إن تأمل هذا الحدث وغيره، قد جعل كون يميز بين العلم القياسي

والعلم الثوري. فالعلم القياسي هو العلم المنظم والمتقدم، وهو العمل اليومي لجمع الأدلة واختبار الفرضيات. إنه يدخل في إطار الافتراضات العقلية والممارسات الواضحة التي هي موضع تسليم. ومع ذلك، فإنَّ هذا الإطار أو «النموذج الإرشادي (البراديم) ليس ثابتًا». فعندما يبدأ العلم القياسي في التخلص، باستمرار، من النتائج غير المتوقعة، فإنه يتعرض للإجهاد. وبمجرد ظهور طريقة جذرية جديدة لرؤية النتائج الشاذة التي تقدِّم على نطاق واسع معنًى مقنعًا لهذه النتائج، عندئذ يتم الإطاحة بالعلم القياسي. حيث هذا النوع من الثورة العلمية هو ما حدث عند تحول علم الفلك الحديث، أو عندما حلت نظرية النسبية لآينشتاين محل النموذج الإرشادي (البراديم) النيوتوني المتصدع، الذي كان يعمل منذ القرن السابع عشر. يؤدي القول بالنموذج الإرشادي (البراديم) إلى طريقة جديدة في إدارة العلم القياسي، مما يجعل العالم يعمل في «عالم مختلف».

يوضّح تاريخ كتاب كون أطروحته الخاصة. فقد تم وضع المشروع الأصلي في أربعينيات القرن العشرين كجزء من الموسوعة الدولية للعلم الموحد. وهي السلسلة التي بدأت بالوضعيين المناطقة في الثلاثينيات من القرن العشرين بهدف تجاوز الموسوعة واستكمالها، وهو المشروع الذي رسم حدود المعرفة، حيث بدأ من خلال كتاب «الفلاسفة» الذي يُمثّل ذروة تفاؤل عصر التنوير. عمل كتاب «بنية الثورات العلمية» على نقل بعض المعلومات الواقعية من تاريخ العلم لسد الفجوة المفترضة في العبارات التركيبية الصحيحة. لقد جذبت الطبعة الأولى (1962) القليل من الاهتمام، لكن أطروحته كانت تمثل تهديدًا، في حقيقة الأمر، للبرنامج الوضعي بأكمله وذلك عن طريق توضيح أن العلم يعتمد على عناصر ليس لها مكان في مقاربة الوضعيين المناطقة. وقد فجرت الطبعة الثانية، بمقدمتها الجديدة قنبلة موقوتة وأصبح إلزامًا أن يُقرأ هذا الكتاب. لقد أدت أطروحته إلى التفكير في العلم وفي المعرفة بوجه عام بطريقة جديدة، وذلك لأن النماذج الإرشادية (البراديم)، التي كانت تنظم العلم القياسي ولم يستطع الانفكاك عنها، لم تنفتح على التفنيد المباشر، فهي ليست مجرد أنظمة تصنيف أو تحصيل حاَصل، إنها قابلة للتعديل لتساهم في العقل الكوني والخارجي. باختصار، كانت هذه الأطروحة ثورية.

وللنموذج الإرشادي (البراديم) جانبان رئيسان: الجانب الأول عقلي، والآخر مؤسساتي. يتكون الجانب العقلي من مجموعة «بديهيات مرشدة»،

باستخدام مصطلح بيكون أو معتقدات أساسية تتعلق بالسّمة العريضة للطبيعة وكيفية دراستها. ويعتبر نسق ديكارت العقلي مثالًا جيّدًا على ذلك بأفكاره الجريئة والبسيطة المتعلقة بالنظام الموحد في الطبيعة وفيزيائية الطبيعة الجديدة وتفسيره للمعرفة، وكيفية التوصل إليها. لقد زعم ديكارت أنه اكتشف نسقًا جديدًا عن طريق الحدس العقلي، كما رأينا سابقًا. أما أتباع كون، فينظرون إلى هذا النّسق على أنه قائم على افتراضات مسبقة لا مبرر لها. تشكّل هذه الافتراضات المسبقة إطارًا يتم من خلاله إجراء عملية الاستدلال والتفسير، كما أنّها ليست في متناول العقل والخبرة. وبرغم ذلك فهي ليست فارغة أو عقيمة، فهي تنظم كلًّا من استخدام العقل، وتأويلات الخبرة المسموح بها. باختصار، كان لديها المتنفس لتلك المبادئ غير القابلة للتفنيد التي أدانها بوبر باعتبارها زائفة علميًا.

يمكن للفرضيات المسبقة أن تتحول، من جهة أخرى وبرغم حصانتها الواضحة للمراجعة. يدخل النسق الديكارتي الآن في منافسة مع النسق النيوتوني. فقد عمم إيمانويل كانط النسق النيوتوني في كتابه «نقد العقل الخالص» (1781) باعتباره تجسيدًا لمجموعة من المقولات الكاملة والمتّسقة والقادرة على إضفاء معنى على الخبرة. ولكن تحدّث كانط مبكرًا جدًّا، عمّا إذا كان ممكنًا أن يُنسب الفضل لآينشتاين كبديل أفضل، وهي مسألة لن أحاول تقييمها. ولا يفترض أن تكون هذه هي نهاية القصة في مئة عام. وكما أشار كون نفسه، تظهر هذه التحولات في سياق المناقشات المعقولة، حتى لو كان كل إطار هو الذي يُحدد أيضًا النقاش المعقول. ولهذا ثمة لغز في تفسير الديناميكا العقلية للأنساق التي يتم وضعها لاستبعاد التحديات التي تواجه استقرارها. ربما يأتي بعض الزّخم من التناقضات الداخلية التي تفرض خيارات عقلية عندما تشق طريقها على السطح. لكن رسالة كون واضحة وهي أن العقل وحده لا يقوى على تفسير كل شيء حدث باسم العقل.

ولهذا، فإن الجانب الرئيس الآخر للنموذج الإرشادي (البراديم) هو الجانب المؤسساتي الذي يحافظ على المسار الصحيح للعلم المستقر من خلال آليات اجتماعية. إنه نشاط منظم للغاية، وعادة ما تكون له بنية تراتبية قوية. لقد قدم العلماء الشبان خدمة في التدريبات على التفكير والممارسة على النحو الأمثل، وهي التي تعلموها من النموذج الإرشادي (البراديم) السائد، ويطالبونهم بتعلم الدرس جيدًا. إن الملحمة البطولية

للعبقرية الفردية المعزولة هي مجرد خرافة. فالعلماء الحقيقيون يعملون في مجتمعات تراتبية ويخضعون إلى تخصص ما، يعزز النموذج الإرشادي (البراديم) إضافة إلى أنهم يحتاجون إلى تمويل. فالعلم صناعة مع مستثمرين لإشباع الفضول وممارسته. وهذا يعني عادة إرضاء الحكومة التي يكون لديها أهداف غير بريئة. إن من يدفع إلى الزمّار هو من يحدد اللحن. ولهذا فإن صناعة المعرفة متواشجة في النظام السياسي والاجتماعي الأوسع، وهذا يساعد أكثر على تفسير لماذا يستمر نموذج إرشادي (البراديم) من نوع معين؟ وكيف ينظم ممارسة العلم؟ وبالمثل، فإن تحول نموذج إرشادي(البراديم) ما قد يؤدي إلى تحولات عميقة في توزيع السلطة داخل المجتمع الأوسع، حتى لو ظلت الإبستمولوجيا مهمة، فإن سوسيولوجيا المعرفة تتحرك لسد الفجوة المفتوحة عندما اكتشفت أن النماذج الإرشادية (البراديم) يمكن أن توجد فيما وراء البحث الإبستمولوجي للعقل والخبرة.

كان الاعتراض على أفكار التنوير الخاصة بالمعرفة العلمية جذريًا. وقد ذكرتُ ذلك بوضوح أكثر ممّا فعل كون، لكن هذا الاعتراض الصارم يوضح لماذا كان للنموذج الإرشادي مثل هذا التأثير. فقد كان ثمة ردًا فعلٍ واسعان، سأحددهما بإيجاز شديد لأبيّن النطاق الهائل للخلافات المعاصرة: ردُّ الفعل الأول: هو الدعوة بشكل واسع إلى أن العقل هو موضوع لسوسيولوجيا المعرفة. وقد شجع هذا العديد من الدراسات الكشفية في سوسيولوجيا العلم. فعلى سبيل المثال، سلطت هذه الدراسات الضوء على تاريخ الطب، وانتهت إلى أن قبول النظريات الطبية كان له علاقة بسلطة الكنيسة، وكذلك صعود مهنة الطب، حيث كان معظم الأطباء من الذكور، في حين كانت القابلات من الإناث، وتأثير شركات تصنيع الأدوية العملاقة. لم تكن سوسيولوجيا المعرفة التطبيقية تدميرًا للعقل، إذ كانت تفترض أن الطب نشاط عقلاني كبير، وتسعى فحسب إلى تفسير ما هو لا عقلاني أو غير عقلاني في تاريخ الطب، اجتماعيًا. لكن وجود النماذج الإرشادية يفترض أن ما نعده نشاطًا عقلانيًا هو في ذاته اجتماعي أكثر من كونه موضوعًا عقليًا.

يدعو هذا الافتراض إلى النسبوية العامة والمدمرة حيث ترتبط كل الاعتقادات بسياقاتها الاجتماعية، أيًا كان منطقها الفكري، وهذا هو الطريق الذي سلكه «البرنامج القوي»[1] في سوسيولوجيا المعرفة الذي عبر

(1) يطرح البرنامج القوي، الذي هو نتاج اتجاه معاصرة في فلسفة العلوم يعرف بسوسيولوجيا العلم، سؤالاً هو: هل يمكن لعالم الاجتماع أن يقدم تفسيرًا لطبيعة المعرفة العلمية ومحتواها؟ يؤكد البرنامج القوي، على سبيل المثال، أن عالم الاجتماع المهتم بتقدم المعرفة العلمية يبحث في دور المؤسسات في إضفاء طابعٍ علمي؛ ما

عنه بقوة باري بارنز (Barry Barnes) وديفيد بلور(David Bloor) (1982) من بين آخرين. فقد لاحظ بلور أنّ «المعرفة بالنسبة لعالم الاجتماع هي ما يعتبره الناس معرفة». فهي تتكوّن من الاعتقادات التي يتمسك بها الناس ويعيشون وفقًا لها (1976، ص2). فالمعرفة ليست أكثر من اعتقاد موثوق منه ويتم الالتزام به، ومن ثمَّ تعتمد الروابط الداخلية، داخل شبكة الاعتقاد، على قواعد الاستدلال التي لها سلطتها المحلية وهي مسألة سوسيولوجيّة، وهذا واضح في البرنامج القوي وينطبق بنفس القدر على قواعد المنهج العلمي.

أما ردُّ الفعل الثاني: فهو رفض المدافعين عن مشروع التنوير، الاستسلام لكون. فقد حاول أتباع بوبر خاصة، التمسك بفكرة أن التكذيب عملية موضوعية تعمل على تقدم المعرفة برغم اعتماد النظرية على الملاحظة والحصانة الواضحة للنماذج الإرشادية (البراديم). فقد افترض إمري لاكاتوش (Imre Lakatos) (1978) بوجه خاص، أنه ينبغي النظر إلى النظرية العلمية بوصفها نواة من الافتراضات الحاسمة الرئيسة لأي نظرية، حيث يتم حمايتها بحزام أو مظلة من الفرضيات المساعدة التي يتم دحض العديد منها دون الحاجة إلى التخلي عن النواة. فعندما يتعارض التنبؤ مع الخبرة يختار العالم بين ما إذا كان سيسمح لفرضية مساعدة ما أن تقع فريسة لمثال مضاد وبين أن يعلق الحكم عند مواجهة الشذوذ، ليرى ما إذا كانت النظرية تتعرض لمشكلة أوسع. إن الاختيار هنا محكوم بالحالة الصحية لبرنامج البحث الكبير الذي تنتمي إليه النظرية. إذ يمكن دومًا حفظ النظرية عن طريق فرضيات مساعدة جديدة لتفسير الصراع السابق مع الخبرة. فإذا كانت التصويبات كثيرة وعينية مما يعني افتقارها لمنطق نظري، فإنها تتمسك بالشريط اللاصق بعد الحادث، عندئذ يكون البرنامج «متدهورًا». يستجيب برنامج البحث المتقدّم إلى المشكلة بطرق تُقدّم معنى نظريًا، وحدوسًا افتراضيّة جديدة، بروح يُحبّذها بوبر. كانت سمة هذا الرد هو هجوم مضاد على تمييز كون الحادّ بين العلم القياسي والثوري. يردُّ أتباع بوبر بأن الاختلاف في درجة الرسوخ، إذ إن العلم القياسي أكثر استعدادًا لسؤال نواة نظرياته أكثر من العلم الذي يعترف به كون، وهو العلم الثوري المستمر مقارنة بما قبله. لقد تم التوصل إلى نوع من التقارب، فقد أصبح أتباع بوبر أكثر انتماء للنزعة الكلية وأكثر استعدادًا

على معرفة من المعارف ونفي الصفة نفسها عن معرفة أخرى. ومن أهم فلاسفة العلم المعبرين عن هذا الاتجاه باري بارنز وديفيد بلور. (المترجم)

للتفكير بلغة المجموعات الكلية من النظريات والفرضيات المترابطة بما في ذلك تلك التي تستدعي التأويل النظري في عمليتي التجربة والملاحظة، وهذا ربما يؤدي إلى التخلي عن لحظات الصدق الحاسمة بين أحضان الحدوس الافتراضية والتفنيدات، ولكن تسمح للعلم بالتقدم نحو «احتمالية الصدق». لقد ابتعد تفكير أتباع كون بلا شك عمّا تم افتراضه على أنه أطروحة خاصة بالنماذج الإرشادية (البراديم) بوصفها جزءًا من العلم الموضوعي، عن النسبوية الصارمة الموجودة بشكل واضح في بنية الثورات العلمية. وبمجرد أن نستوعب الدرس القائل إن العقل لا يمكن وحده أن يكون حَكَمًا على المعتقدات، وهو درس عقلي مقبول، يصبح الطريق مفتوحًا لتفسير موضوعي للعلم يأخذ بعين الاعتبار السياقات السياسية والاجتماعية، بل يمكن أن نصل، افتراضيًّا، إلى تحديد نوع من السياق الليبرالي والديمقراطي يكون فيه العلم أفضل.

لكن التنين قد كشّر عن أنيابه وربما لا يوجد طريق آمن ليتجنب المقاتلون تدمير بعضهم بعضًا. ليس للتمييز بين برنامج البحث «المتقدم»، والآخر «المتدهور» معنى بالنسبة لي، إلا إذا افترضنا مسبقًا وجهة النظر التقليدية التي تقول إنه يمكن العثور على حقيقة موضوعية مستقلة عن العالم الطبيعي. إضافة إلى أنه يبدو قد تم الاعتراف بأن النظرية قد اخترقت الواقعة وأن النموذج الإرشادي (البراديم) قد أثّر على معايير النظرية القوية وقوّض أي دخول تقليدي للعقل إلى العالم المستقل عن مفاهيمنا ونظرياتنا. يبدو أن أمل استعادة الموضوعية من خلال الاعتراف بالدور الفكري والمؤسساتي للبرامج الإرشادية تمهيدًا لإجازتها، يفترض مسبقًا تقويض الموقف العلمي المحايد. على أية حال، فقد آزر هذه الشكوك بدهاء كتاب بول فاير آبند «ضد المنهج» (1975). ولن أحاول في نهاية هذا الفصل الطويل أن ألخص أسبابه لإعلانه بأن كل محاولات وضع قواعد عامة للمنهج العلمي ليست في موضعها فحسب، بل هي ضارة أيضًا. تستحق هذه الأسباب قراءة جيدة، إذ يمكن العثور على موضوعه الرائع من خلال ملاحظته أن «كل الميثودولوجيات لها حدودها» وأن القاعدة الوحيدة الباقية هي «أن كل شيء جائز» (ص296).

يبدو أن المشهد الحالي مضطرب حتى لو أننا اقتصرنا بأنفسنا على سلالة نحل وعناكب ونمل بيكون، سيكون الأمر أكثر اضطرابًا إذا أدرجنا المناقشات الدائرة تحت رايات التفكيك والنظرية النقدية. ونظرًا لأنهما يحتاجان إلى

وعي بالتراث الهرمينوطيقي فإنني أؤجل حتى الالتفات الرمزي إليهما حتى نكتشف فكرة الفهم، ولهذا يمكن أن نختم هذا الفصل بشكل أفضل بالعودة إلى الوراء، لنقطة درب التنوير في كتاب «نقد العقل الخالص». لقد أهمل ذكر كانط حتى الآن، ولا أدري كيف أحقق له العدالة في مدخل لفلسفة العلوم الاجتماعية. لكن كتاب «النقد» لا يزال هو المحاولة الأبرز الذي جمع بين الملكات التجريبية والعقلية، كما طالب بذلك بيكون، ويعترف بأن كل معرفة تتم بواسطة التأويل ويحتفظ بفكرة أسس المعرفة.

تم الاستشهاد بملاحظة كانط السابقة وهي أن مفاهيم بدون إدراكات خواء، وإدراكات بدون مفاهيم عماء. يمثل هذا الاعتماد المتبادل بين المفاهيم والإدراكات صلب المعالجة المزعجة لوضع المادة التجريبية في فهم التحول والهضم. تتمثل مشكلتنا في معرفة لماذا لا يقوض الاعتراف بهذه العملية ادعاءات الموضوعية. لقد كان حل كانط في كتاب «نقد العقل الخالص» هو تحديد المفاهيم الأساسية الخاصة بفهمنا للخبرة كوسيلة للتعرف على عالم الأشياء المادية والعلاقة السببية والاستمرار في المكان والزمان. ولما كانت التجربة، في حد ذاتها، لا تكسبنا الظواهر، فإن الذهن هو الذي يفرض هذا الجهاز المقولي. ولكن هذا لا يجعله ذاتيًا أو بين ذاتي. لقد حاجَّ كانط بأننا إذا طرحنا سؤالًا عن ما الذي يجعل معرفة العالم ممكنة؟ فيمكننا الإجابة بأن ثمة شروطًا مسبقة فريدة تكشف عن نظام قابل للوصف بطريقة عقلية في الخبرة. وأي فهم عقلي، أيًا كان، يفترض مسبقًا طريقة عمل واحدة على البنية الطيعة للخبرة المتدفقة. تتجاوز المقولات الخبرة التي يعتمد عليها الفهم، وهذا يؤكد لنا أن الواقع ذاته لا يتوافق معها، بل فكرنا هو الضامن لاستخدامها بشكل موضوعي. تتجنب هذه المقاربة ذرائعية كواين، التي استشهدنا بنصوصها سابقًا ولكن مع ضرورات فولاذية إذا جاز لنا القول، لا أستطيع الحديث عنها أكثر من هذا دون تأليف كتاب جديد، وأحيل الآن إلى الفصول الثاني والثالث والرابع.

الخاتمة

لقد صرّح هوبز في كتابه «اللفياثان» (1651)، في الفصل الخامس بأن «العقل هو التقدّم، ونمو العلم هو الطريق، وخير الجنس البشري هو الغاية». لقد انطلقنا من ضرب التنوير بأرواح عالية ولكن يبدو أن الطريقين: العقلي والتجريبي في الكشف عن الصدق قد تلاشيا، وأن محاولات الجمع بينهما جعلتنا خائفين من «كل شيء جائز». وبرغم أنه من السابق لأوانه الشعور بهذا اليأس، فإنّه قد حان الوقت بالتأكيد للتقييم.

بدأ الطريق العقلي بشكل مثير في عالم كساعةٍ تَدور بـتُروس وياياتٍ خفيّة عن الأنظار. والعقل هو مصدر البصيرة في هذه البِنيات والقوى. لكن ثمّة خللًا بين الحقيقة والظاهر، التي استدعت مقارنة بيكون الساخرة العناكب التي تنسج خيوطها من ذواتها.

أما الطريق التجريبي فكان يبدو واعدًا أكثر. إذ يتكون العالم من جزئيات قابلة للملاحظة، ويعمل كل من الاستقراء والاستنباط دورهما المنهجي، وتستغني الإبستمولوجيا المتشددة عن الضرورات السببية والمنطقية على حد سواء، واعتبارها من مكونات المعرفة التجريبية، لكنه ثبت أنه من المستحيل اقتصار التأويل والنظرية على هذا الدور المفترض والمتواضع حتّى بعد فصل العملية التخيلية للكشف عن عملية التحقق من الصدق.

ولكن لماذا لا يُمكن الجمع بين الطريقين؟ لقد هدَّدت محاولتنا الحالية تقويضَ فكرة المعرفة الكلية بوصفها معبدًا مشيّدًا على أسس بديهية، قبلية أو تجريبية. إنها تهدد، في حقيقة الأمر، فكرة الموضوعية. لقد تمت البرهنة على أن لحظات التكذيب الموضوعي الأدنى عند بوبر مستهدفة من قبل إصرار كواين على أنه لا توجد عبارة بمنأى عن المراجعة. تنبثق المعرفة البشرية كنسيج من صنع الإنسان، التي تصطدم مع الخبرة فقط عند الحواف، وتضمن شيوع التأويل حتى إذا كانت الحواف تثير إشكالية. لقد حصرنا طريقي بيكون في الصدق من خلال جعل الذهن نشاطًا موجهًا لتأويل الخبرة.

فهل وُضع الفأس بشكل صحيح وحقيقي في شجرة ديكارت وشعار كل شيء جائز؟ ثمة أسس قوية للتمسك بأن دعاوانا عن المعرفة تضمُّ ما هو أكثر من العقل وهو ما يمكن تبريره في أيٍّ من تعريفاته التقليدية.

ونحن حتى الآن حذرون من تقديم صورة الطبيعة كعالم مستقل عن الذهن المتسائل، حيث يستكشف العالم بموضوعية تشبه الإله. لقد جلبنا العقل لعدم الثقة في التمييز المألوف بين الذات البشرية والشيء الخارجي. اهتزت الأولوية العامة الممنوحة للإبستمولوجيا التقليدية نتيجة التحديات التي واجهت فكرة أن المعرفة يمكن أن يكون لها، أو تحتاج إلى أسس. كانت هذه هي نوبات متاعب مشروع التنوير. لكن مدى عمق هذه المشكلة أثَّر على نظرية المعرفة بحيث لم تعد قادرة على متابعة الأسئلة الكبيرة جدًا.

لقد برز ما يكفي ليسمح لنا بتناول بعض المؤشرات الحذرة في الفصول التالية. ولكن من المفيد هنا إعادة تقديم الشكل 1.2.

أولًا: لم نجد تحليلًا واحدًا بارزًا للتفسير السببي في فلسفة العلوم الطبيعية يقبله علماء الاجتماع. ولكنَّ ثمة منافسِين أقوياء مُلهمِين من قبل هيوم الذي عالج العلاقات السببية بطريقة إحصائية، وفكّر بلغة التنبؤات الناجحة والفاشلة عن طريق التكذيب، لكن الجهود المبذولة لإخضاع السيد روجيه لنموذج القانون الشامل والمنهج الفرضي الاستنباطي، تركتنا نتساءل لماذا يُصوّت للحزب الشيوعي. إن للإبستمولوجيات الأساسية: التجريبية والذرائعية، بوجه عام ما يكفي من المشكلات الخاصة بها لتترك تحليلات أكثر ثراء عن السببية في الصدارة.

	الفهم	التفسير
النزعة الكلية	«الألعاب»	النظم
النزعة الفردية	لاعبو الأدوار	الفاعلون

الشكل 1.2

ثانيًا: لا تزال الواقعية الأنطولوجية الخاصة بالآليات والقوى والقوانين والبنيات في الصدارة أيضًا. فحتى إذا كانت النزعة العقلانية ليست هي الصديق الذي ظهر أولًا، فإن النزعة التجريبية، والحديث عن شبكات الاعتقاد، قد فشلت في استبعاد الواقعية. وهذا لا يعني أنّ الأنطولوجيات

مؤكَّدة، إذ سنظل في حاجة إلى طرق لتجنب الدوجمائية. ولكنها تطرح حجّة وهي التي كانت المعرفة الوضعية تأمل في الانحراف عنها، والخاصة بمزايا النزعة الكلية وخاصة تلك المتعلقة بما إذا كان هناك نوع مميز من التفسير يُمكن من خلاله تفسير السلوك الفردي من حيث مكانه في نظام ما. وهذا هو موضوع الفصل التالي. ومع ذلك لا ينتمي كل الواقعيين إلى المربع العلوي الأيسر من الشكل 1.2، ولكن، على أيٍّ حال ما زال يتعين علينا النظر إلى «الفاعلين» في المربع السفلي الأيسر وهذا ما سيتم في الفصل السادس. فنحن في هذين الفصلين نتطرق بفضول كبير إلى التفسير والاستعداد للنزاع الموعود بين «من أعلى لأسفل» و«من أسفل لأعلى» في العمود الأيسر في الشكل 1.2.

ثالثًا: يدعو السيد روجيه إلى الأفكار الخاصّة بالفَهم التي تستحوذ على الفصل السابع. كان التفسير الأساسي القائم على الاحتمالات صامتًا بفضول عن الكيفية التي ينظر بها السيد روجيه إلى تصويته وعالمه ونفسه. ربما كان هذا بشكل جزئي لأن بريزورفسكي وتيون قاما بتوجيهنا إلى مؤشرات سلوكية مثل الجندر والمهنة، وأننا لم نتابع بعد دعوة جون ستيوارت ميل إلى قوانين سيكولوجية أو تعميمات في الفصل الافتتاحي.

ولكن ربما يكون الأمر كذلك لأن فهم السيد روجيه الخاص لا يتخذ شكل تعميمات سيكولوجية. إذ تبدو المعاني والأسباب والقيم مرتبطة بعضها ببعض في شبكة الاعتقاد الخاصة به، وهذا يجعلنا نفضّل كواين أكثر من ميل، ولكن هذا يؤدي بنا أيضًا إلى معارضة المذهب الطبيعي المفترض حتى الآن.

رابعًا: وبرغم ذلك، يكون استكشاف عمود الفهم في الشكل 1.2 من أجل تفعيل النزاع الموازي بين «من أعلى لأسفل» و«من أسفل لأعلى». هنا ثمة افتراض أولي مسبق لتفضيل النزعة الفردية ورد فعل ضد فكرة كتابة التاريخ من خلال تحديد القوانين العامة للسلوك، ومع ذلك وبغض النظر عما يكون في عقول لاعبي الأدوار الفرديين من الأحداث التاريخية، فإنهم يتصرفون في سياق من المعاني والقواعد المشتركة، التي تتوغل في الخيارات المتاحة، وهذا يُعطي مجالًا للنزعة الكليّة وهو ما سنوضحه في الفصل السابع.

الفصل الخامس

النظم والوظائف

؟؟	

تُصرّح مقدمة ماركس، كما اقتبسنا منها في الفصل الأول، بأن مجموعة علاقات الإنتاج هي التي تشكل البِنية الاقتصادية والأساس الواقعي للمجتمع... وهي تقوم على أساس البناء الفوقي القانوني والسياسي... وليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم. بل على العكس، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم. يُصرح ميل، على النقيض من ذلك بأنّ «قوانين الظواهر الاجتماعية لا تُمثّل شيئًا ولا يمكن أن تمثل شيئًا. بل قوانين سلوك الناس وعواطفهم هي التي توجدهم في الحالة الاجتماعية... فلا يوجد للناس خصائص، بل تُستَمَدُّ ويُمكن إعادة حلّها، من قوانين طبيعة الإنسان الفردية. وسوف نتأمل في الفصلين التاليين هذا الخلاف الحاد».

فهدفهما هو تجسيد نوع من التفكير الملائم للمربعين العلوي والسفلي من جهة اليسار في الشكل 1.2 وفهم ما إذا كان بإمكانهما اقناعنا بأن الآخر ثانوي. وفي الوقت ذاته يجب أن ننتبه إلى الإشارات التي افترضتها التفسيرات التي ربما تعتمد على فهم النظم الاجتماعية أو الفاعلين من الداخل. سيحتاج أصحاب النزعة الكلية إلى التفسير، لا للتعامل مع أصحاب النزعة الفردية فحسب، بل للتعامل مع أصحاب النزعة الكلية الذين يؤيدون الفهم. وسيكون لأصحاب النزعة الفردية تفسيرًا يحميهم من أصحاب النزعة الفردية الذين يفضلون الفهم. ليتم تقديم الأمثلة المناقشة التي تركز على حجج التفسير في العلوم الاجتماعية فحسب، بل أيضا تقديمها عند قراءة الفصل السابع «الفهم والفعل الاجتماعي» حيث تستمر الحجة بين

«من أعلى لأسفل» ومن «أسفل لأعلى» تحت راية جديدة.

تظل المسائل معقدة بسبب الافتقار إلى تحليل واحد متفق عليه للتفسير السببي. ولكن ليس هذا بالأمر المستغرب. فالمنظّرون المعتقدون اعتقادًا راسخًا في أنطولوجيا النظم الاجتماعية ملتزمون تقريبًا، بتفسير الظواهر الاجتماعية بلغة القوانين والقوى والآليات الخفية. وهي التي نزعم ونبرر وجودها عن طريق استنتاجها بطريقة أو بأخرى. أمّا المنظرون الذين يكتفون بالعمل مع الأفراد والجزئيات، فلديهم ما يدعوهم إلى طرح ادّعاءات سببية في صورة متواضعة، حيث يجعلون الملاحظة هي الحكم الفصل. (تفترض النظريات السيكولوجية، مثل نظرية فرويد، قوى عقلية لا شعورية تكونت في السابق، بسبب أنطولوجيتها الغنية).

نفتتح الفصل بمناقشة التفسير الوظيفي، الذي ينتمي، بشكل لا لبس فيه، إلى المربع العلوي الأيسر. تطفو الاعتراضات على السطح بمجرد عزل خصائص التفسير الوظيفي، ومن ثَمّ نعود إلى النزعة الكلية الضيّقة. ولكن في كلتا الحالتين، سوف يحتاج وعي الناس إلى مساحة عند تفسير الفعل الاجتماعي، وهذا يُعطي فرصة للنزعة الفردية.

التفسير الوظيفي

إنّها صورة مستعمرة النمل الأبيض، الذي يحتل سنامًا طينيًا طويلًا على ساحل أفريقي. هذا السنام مُفعَم بالنشاط، حيث يتجوّل عمّال وجنود النمل الأبيض حول مجموعة مختلفة من أعمالهم. تزدهر المستعمرة فقط إذا ظلت نسبة الجنود إلى العمال متساوية تقريبًا، حيث يعمل الجنود على حماية المَلِكة والعمال، ويخدم العمال كلًّا من الملكة والجنود، ولكن في الغالب تغزو الحيوانات المفترسة المستعمرة وتزعزع هذا التوازن. لكن إعادة ترميم ثروات المستعمرة تتم سريعًا، لأن الملكة الضخمة التي لا تتحرك والممتلئة تحت سطح الأرض، لا تضع البيض بأعداد كبيرة بما فيه الكفاية فحسب، بل مطلوب منها أن تراعي النسب المتفاوتة.

كيف يمكن تفسير قدرتها الغامضة على الاستجابة للأحداث وهي تحت هذا السطح البعيد؟ أحد التفسيرات التي يمكن تقديمها هي: أن المستعمرة

عبارة عن نظام، مثلها مثل أي نظام له احتياجاته النظامية، وكلما ظهرت هذه الاحتياجات يلبيها النظام، لأن هذه هي وظيفته. فالحقيقة تقول إنه لا يُمكن للمستعمرة أن تبقى على قيد الحياة ما لم يتم إحلال عمال وجنود بما يتناسب مع الخسائر العشوائية التي حدثت، وهذا يفسر، بطريقة ما، حقيقة أنه يتم وضع البيض وفقًا لتلك النسب.

إذا بدا التفسير دائريًا بشكل سافر (تبقى المستعمرة على قيد الحياة لأنها تستجيب، وتستجيب لأنها لن تبقى على قيد الحياة من دون ذلك) عندئذ يمكن استكماله بقصة تطورية، حيث تظهر الملكة قدرة للعمل على طفرات عشوائية صغيرة من خلال عملية الانتخاب الطبيعي.

تأتي هذه الطفرات لتساعد في البقاء على قيد الحياة في بيئة مفروضة وأنواع قائمة، ولديها نسبة عالية من الأعضاء المجهزين تجهيزًا أفضل. ولكن هذا من شأنه أن يضيف إلى المعضلة الأصلية افتراضًا هو أن الأنواع تتطور لأنها تعيش على نحو أفضل، إذا كان البقاء على قيد الحياة هدفًا للأنواع. ولهذا دعونا نبقى مع هذه الفكرة الجرداء، حيث يمكن أن يحدث سلوك ما، في نظام ما؛ لأن النظام يحتاج إليه.

تعتبر مستعمرة النمل الأبيض نظامًا عضويًا، فكل نملة من النمل الأبيض كائن حي أيضًا، تتحد أجزاؤها لتكون فردًا فعالًا، إضافة إلى إعدادها للقيام بمهام خاصة في المستعمرة. فالجنود لديهم فكاك تتناسب مع أعمال الهجوم على الحيوانات المفترسة، وهي تختلف عن فكاك العمال وفقًا للوظيفة المتعلقة بها. يبدو من الطبيعي وصف هذا الاختلاف باللغة التي توضح الغرض الذي تقوم الكائنات المختلفة بخدمته. فكلا النوعين من النمل الأبيض له رِجلان بالمثل لأنهما على ما يبدو، في حاجة إليهما. تضللنا الواقعة الواضحة بأن النملةالبيضاء كائن حي، في تحديد أجزائها من خلال مساهمة هذه الأجزاء في نجاح الحشرة. وهي اللغة التي تفترض، تقريبًا، التصميم. ومع ذلك، وبرغم أن بعض هذا الكلام قد يكون مجرد كلام طائش، فإنه ليس هناك سببٌ لإنكار أن الأجزاء العضوية لكل كائن حي يرتبط بعضها ببعض بطرق تساهم في نشاطهم جميعًا. وليس هناك سبب لإنكار أن الكائن الحي لديه احتياجات، بمعنى أنه سيبقى على قيد الحياة ويزدهر فقط لأنه استوفى مختلف الشروط.

أما الخطوة الخادعة التالية فهي افتراض أن الأجزاء تخدم احتياجاتها، ولأنها تعمل بهذه الطريقة. إذًا، ترتبط وظيفة بعض الأجزاء مثل الفكاك

المتخصصة باستمرار الحياة في المستعمرة. من المُغري التفكير في هذه المستعمرة على أنها كائن حي كبير يعمل أعضاؤها المختلفون على خدمة احتياجاتها على نحو مماثل. فثمة جنود لأن المستعمرة في حاجة إليهم، لكن هذا الحديث يبدو طائشًا جدًّا. فأجزاء الكائن الحي ليست عشوائية ولا يساعد الاختلاف بين الجنود والعمال على بقاء المستعمرة على قيد الحياة يومًا بعد آخر وجيلًا بعد جيل. تحفزنا عادات وضع الملكة للبيض إلى النظر فيما وراء الكيفية التي تجعلهم يؤدّون وظيفتهم تجاهها، وهو المعنى الساذج بأن الملكات يضعن بيضًا مختلفًا فحسب، أو النظر في وظيفة المستعمرة ككل. تبدو المستعمرة، مع ذلك، أكثر من مجرد مجموع النمل الأبيض في الماضي والحاضر والمستقبل، تمامًا كما لو أنّ النملة البيضاء هي أكثر من مجرد مجموع أجزائها. هناك بلا شكّ تنظيم ما أو بنية مشتركة غير مرئية، ولكن ليس ثمة واقعية أقل من ذلك.

ولكن بأي معنى يُمكن القول إن الملكة تنتج مزيدًا من الجنود بشكل يتناسب مع النقص الموجود في الجنود، هل لأن هذا ما يحتاج إليه النظام؟ نحن لدينا من الناحية التخطيطية ما يلي:

(S1) حالة النظام التي تتحدد بنقص الجنود.

(B) سلوك الملكة في إنتاج مزيد من الجنود.

(S2) حالة النظام اللاحقة التي تتحدد بمزيد من الجنود، والفرضية القائمة على أن المستعمرة نظام.

(H) المعطيات (S 2)، (S1) هما سبب لـ (B).

وبرغم ذلك، يهدد التفسير الوظيفي، في هذه الحالة، بأن يحتوي على أسباب تتبع نتائجها. فعلى الرغم من أهمية التوقف للتفكير في فكرة السببية العكسية بدلًا من رفضها ببساطة دون تمحيص، فإننا لا يجب أن نتبناها باستخفاف، وهذا يؤدي سريعًا إلى الخلف، ذلك لعدم وجود ضامن بأن وضع بيض إضافي للجنود (B) سوف يؤدي، في الواقع، إلى مزيد من الجنود (S 2). فقد يلتهم النمل الجائع دومًا البيض الجديد، ومن ثمّ حرمان نتيجة اليوم من سببها المستقبلي. أو بعبارة أخرى، إذا كان

من الممكن تفسير السلوك عن طريق مساهمته في نظام ما، فمن الأفضل ألا يعتمد مباشرة على ما يحدث فعليًا بعد ذلك.

ولهذا دعونا نتبنى افتراضًا من تشارلز تيلور (Charles Taylor) (1964)، بأن الذي يفسر (B) ليس هو (S2) نفسه، بل واقعتان هما:

أن (B) مطلوبة حتى تحدث (S2).

لن تحافظ المستعمرة على نفسها دون (S2).

وهذا من شأنه أن يستبعد السببية العكسية عن طريق تحويل العمل التفسيري إلى مفهوم المتطلب الوظيفي للحفاظ على النظام. (أو تحقيق هدف نظامي آخر). لاحظ، إذا كان هذا المفهوم (بحق) يبدو غامضًا، فكيف يمكن تطبيق مفهوم مماثل بسهولة على الفعل البشري. فعندما يذهب «جاك» إلى الصيد، فليست النتيجة نفسها هي التي جعلته يلقي بسنارته ــــ فقد لا يصطاد شيئًا ــــ ولكن الحقيقة هي أنه لا يستطيع إنجاز النتيجة المرجوة دون القيام بذلك. ثمة مجال واحد للحديث عن المقاصد والأهداف، وربما عن متطلبات وظيفية لا يقدم أية مشكلة مباشرة، ولا تحتاج الأسباب إلى متابعة نتائجها. إذًا، ليس ثمة معضلة مباشرة، على أية حال، تتعلق بالسمة الهادفة لنظام بشري ما مثل جاك، حيث توجد أغراضه على نحو واعٍ. ولهذا ليس ثمة معضلة مباشرة تتعلق بالأنظمة التي تُشبه الحواسيب وأجهزة التدفئة المركزية التي تعمل بمتحكم التثبيت الحراري (الترموستات) التي يُصممها البشر بوعي.

ففكرة أن مستعمرة النمل الأبيض هي نظام له أهداف وله أجزاء ولديه وظيفة لتحقيقها، هي فكرة أكثر إلغازًا، حتى لو كانت المستعمرة أكبر من مجموع أجزائها، فكيف يمكن أن تكون الواقعة (B) التي تتطلب (S2) محفزة للملكة؟ قد يبدو هذا هراءً أسطوريًا. إنه تغذية راجعة دون وجود آلية التغذية الراجعة. وبرغم ذلك، هناك في هذه الحالة آلية ما وهي التي تتعلق بالطريقة التي يتم من خلالها إطعام الملكة. يجمع الجنود والعمال طعامها من السطح البعيد، حيث يمر هذا الطعام عبر سلسلة طويلة، من فك إلى آخر. ونظرًا لأن إفرازات فكاك الجنود والعمال مختلفة كيمائيًا، يصل الطعام وهو متشرب نسبيًا بهذه الإفرازات المختلفة، بحيث

تفرز بيضًا بنسب عكسية.

حتى لو كان هذا الأمر عجيبًا أيضًا، فإنه بشكل واضح يعد أقل غموضًا، كونه يقدم عملية سببية عادية. إنه، في حقيقة الأمر، أقل غموضًا بحيث يجعل المرء يتساءل ما إذا كان يتعين علينا التفكير وظيفيًا بوجه عام. ولكن، بطبيعة الحال، يبقى صحيحًا أن المستعمرة لن تبقى على قيد الحياة إذا لم تكن هناك عملية لإصلاح الأضرار التي لحقت بتقسيمها للعمل. ولكن هذا، في حد ذاته، لا يُعطي ترخيصًا للفكرة التي تقول إن العملية تحدث لأنّ لها هذه النتيجة. ثمة شك يظهر عند الحديث عن الأنظمة بوجه عام، التي هي بطريقة ما أكثر من مجموع أجزائها، إذ ربما يكون حديثًا زائفًا وربما يكون استقراءً من النوايا التي هي خاصية في الفعل البشري.

وقبل متابعة الشكوك هذه، ننظر في التعليق الموازي الخاص بالنظم الميكانيكية. هنا أيضًا افتراض جذاب مفاده أن الذي يجعل الكواكب أكثر من مجرد مجموعة من الأجسام العشوائية، هو ارتباطها بنظام متوازن. فالذي يفسر واقعة احتفاظ الكواكب بالتوازن، بحيث يتحرّك كل كوكب كما يتحرك في ظل حركات الكواكب الأخرى، هو المدار، ويمكن تفسير التبيانات بأن ثمة مدارًا ما مضطربا، لكن هذه الواقعة تكون غامضةدون آلية ارتجاعية سببية. فعندما يتم تزويد المرء بفكرة تقول إن النظام الكوكبي يشكل هدفًا عامًا هي فكرة ضعيفة بالمثل. أما إذا كان ثمة غرض إلهي من هذا العمل، فإن الأمر سيكون مختلفًا. وعلى خلاف ذلك، يبدأ الحديث عن النظام الكوكبي بهذه القوة كأنّه مجرد اختصار لقصة السببية المباشرة المتعلقة بحركة الأجسام وقوى الجاذبية. الصورة لهاتف نقال معلق في السقف. اضغط قليلًا عليه. قد يتكيّف النظام بأكمله نتيجة هذا التأثير ويعود إلى التوازن أولًا. فإن لم يعد، يصبح الهاتف المحمول مجرد مزيج من الأسلاك والأوزان. لكن هذه الملاحظة التافهة لا تضمن الحديث الجاد عن الوظيفة التي يحتاج إليها الهاتف المحمول.

تهدف هذه الملاحظات الأوّلية إلى تقديم أسس للتفكير النظامي بطريقة تضعنا في موقف آمن. هذه الأسس هي بنية ما التي هي أكثر من مجرد مجموع أو تعاقب عناصرها. إذ يتم، بشكل عام، تفسير سلوك هذه العناصر من خلال وظيفتها. إن جو المقاصد هو جو مثير للفضول وذلك لسببين: لأنّ النظم الموجودة في العالم الطبيعي هي نظم جذابة، ولأنها تبدو كأنها تستدعي أنطولوجيا ما ونمطًا من التفسير يتجاوز الفصلين

السابقين. ومن جهة أخرى، لا تعمل النظم الطبيعية وفقًا للسحر عندما نسأل كيف تعمل، بل إن عملية التغذية الراجعة المتضمنة، هي سببية مألوفة وملائمة. ومع ذلك، ربما لا تزال عبارة «الكل يبدو أكثر من مجرد مجموع أجزائه»، في حاجة إلى تحديد ماهية معناها الدقيق، إن وجد وإذا كان صحيحًا.

الوقائع الاجتماعية بوصفها أشياءَ

هذه لحظة مُناسبة لتحويل الانتباه إلى العلوم الاجتماعية والحالة الكلاسيكية للتفكير بطريقة كليّة فيما يتعلّق بأعمال المجتمع. يُصرّح إميل دوركايم (Emile Durkheim) في كتابه «قواعد المنهج في علم الاجتماع» بأنّ القاعدة الأولى والأكثر جوهرية هي «النظر إلى الوقائع الاجتماعية بوصفها أشياء». (1895، الفصل الثاني).

يتمُّ تقديم الظواهر الاجتماعية لنا على أنها «أشياء خارجية» وليس على أنها «تمثلات عقلية» في ذهن لاعبي الأدوار الاجتماعيين (ليس لدينا دخول مباشر عليها). تنطبق هذه القاعدة حتى على ظواهر تُعطي لنا انطباعًا قويًا عن وجود ترتيبات اعتباطية، ليس أقلّها، أنها عادة ما تتحول إلى «ظهور ظواهر أكثر اعتباطية، وبعد ملاحظة متأنّية، فإنّ صفتي الاتساق والانتظام هما عرضان لموضعيتهما». علاوة على ذلك، لا ينبغي البتّة افتراض الخاصية التطوعية للممارسة سلفًا (الفصل الثاني، القسم الأول) وهذا يُمهّد الطريق للمقاربة الطبعانية والواقعية للظواهر الاجتماعية التي صنعت قواعد علم الاجتماع الكلاسيكي.

تم تقديم التفسير الوظيفي في الفصل الثالث تحت عنوان «قواعد للتمييز بين السوي والمرضي». حيث التشابه بين المجتمعات الوظيفية والكائنات الحية المتمتعة بالصحة، مع التركيز على الكيفية التي نحدد من خلالها العمليات المساعدة. وكانت القاعدة الرئيسة هي:

تكون الواقعة الاجتماعية سويّة عندما تكون في علاقة مع نمط اجتماعي معين في مرحلة معينة من تطوره، وعندما تكون موجودة في مجتمع متوسط، وفي مرحلة معينة في أثناء تطورها هي الأخرى.

يتبع هذا مناقشة الجريمة مناقشة توضيحية وملخّصة ومثيرة للدهشة على أنّها ظاهرة مَرَضِيّة لا جدال حولها. فهو يطلب منا ملاحظة أن الجريمة تحدث في كل المجتمعات وفي ازدياد دائم، ومن ثَمّ تكون الجريمة (في مستوى معين) سويّة أكثر من كونها ظاهرة مَرضيّة، فهي حقًّا عامل من عوامل الصحة العامة، وجزء لا يتجزأ من المجتمعات الصحية. إن الفكرة الضمنيّة هنا هي أن كل ما هو كلّي ومستمرّ هو «سويّ»، ومن ثَمّ يساهم في دعم المجتمعات.

ولكن كيف؟ تنحصر الجريمة في فعل يُسيء إلى المشاعر الجماعية القوية دون أن نفقد التضامن الاجتماعي، إذ لا يمكن أن تزدهر هذه المشاعر في المجرد، ويمكن الاحتفاظ بهذه المشاعر قويّة من خلال التحريض على الجناة أنفسهم ومعاقبتهم، ومن ثَمّ فكلما زاد نجاح «الوعي الجمعي» في القضاء على الجريمة، على النحو المحدد هنا، كان هناك دقة وحساسية أكثر في تعريف الأنشطة الجديدة بأنها إجرامية أم لا. أما في مجتمع القديسين فإن الأخطاء التي تبدو على أنّها أخطاء طفيفة بالنسبة للإنسان العادي، تخلق نفس الاستنكار الذي تُسببه الجريمة لدى الوعي العام.

الجريمة إذًا ضرورية، فهي مرتبطة بالشروط الأساسية لكل حياة اجتماعية، وهي بسبب ذلك، تُعدُّ ظاهرة مفيدة وذلك لأنّ هذه الشروط التي ترتبط بها الجريمة لا غنى عنها حتى يتحقق التطور الطبيعي لكلٍّ من الأخلاق والقانون.

وليس هذا كل شيء، فأخلاق اليوم كانت في الغالب جريمةَ الأمس. وكما هو الحال مع «جرائم سقراط الخاصة بالتفكير المستقل» وهي التي ساعدَت في الإعداد لأخلاق وإيمان جديدين كان الأثينيون في حاجة إليهما. وهكذا.

فعلى عكس الأفكار الشائعة، فلم يعد المجرم منفصلًا اجتماعيًّا تمامًا أو عنصرًا من العناصر الطفيلية أو جسمًا غريبًا غير مندمج، فقد تم إدخاله إلى وسط المجتمع، بل على العكس، يلعب المجرم دورًا محددًا في الحياة الاجتماعية.

وبالعودة إلى «قواعد تفسير الوقائع الاجتماعية» في الفصل الخامس، يميز دوركايم بين الأسباب والوظائف. فهو يُعطي للمشاعر والمقاصد الفردية دورها في السرد التاريخي، ويُمكن لعلم النفس أن يقدم إطارًا للتفسير

السببي يناسب علم الاجتماع الفردي. لقد استشهدنا بكتاب جون ستيوارت ميل «نسق المنطق» على هذا التأثير (ص10). لكنه ينفي، صراحة، أن الوعي الفردي أكثر من مجرد شرط ضروري للوقائع الاجتماعية:

«فالمجتمع ليس مجرد مجموعة من الأفـراد، بل هو نظام شكّلته جماعة تُمثّل واقعًا محددًا له خصائصه الذاتية».

يتم تحديد الأفـراد دومًـا وفقًا لقيودٍ اجتماعية، خاصة الالـتزامات الموروثة، التي لا يُمكن تفسيرُها بالرجوع إلى الأفراد وحدهم. إنَّ التسليم بتطابق الغرائز في الطبيعة البشرية، على سبيل المثال، الغرائز الدينية أو الجمالية أو الأخلاقية، لن تفعل شيئًا في تفسير الصور المختلفة التي تتخذها هذه القيود (الطبائع الفردية هي مجرد مادة غير محددة يقول بها ويحولها العامل الاجتماعي)، وهذا يستدعي نوعًا من السخرية على تفسير مأخوذ من العصور الوسطي، حيث قدَّموا تفسيرًا لماذا يسبب الأفيون للفرد الشعور بالنّعاس، من خلال التسليم بوجود قوة منومة في طبيعة الأفيون، مَا خلقَ مفارقةً حمقاء. إن للظواهر الاجتماعية أسبابَها الاجتماعية التي تختلف عن الأسباب النفسية، وتختلف هذه الأسباب عن وظائفها.

نصل إذًا إلى المبدأ التالي:

يجب تحديد سبب الواقعة الاجتماعية ضمن الوقائع الاجتماعية السابقة لها وليس بين حـالات الوعي الـفردي... ويجب أن تكون وظيفة الواقعة الاجتماعية دومًا هي البحث عن العلاقة التي تربط بينها وبين غاية اجتماعية ما. (1895، الفصل الخامس).

ليس المقصود من هذا المخطط هو إنصاف تلك القواعد، فهذا يُعدّ تقليلًا من عمل دوركايم بشكل عام، فهو يُقدّم لنا فكرة مألوفة للعمل بها عن النظام والوظيفة. إنّها ليست فكرة عامة تمامًا، لأنّ دوركايم يُقرّ بوجود نظم عضوية في الذهن على وجه التحديد، ولها هدف محدد يتمثل في تأصيل استقلالية الوقائع الاجتماعية (في كل مرة يتم تفسير الواقعة الاجتماعية بشكل مباشر، من خلال الظاهرة النفسية، برغم أننا نكون على يقين من أنّ هذا التفسير كاذب)، ولذلك قد يكون هناك أيضًا أنظمة لا تُشبه أنظمة الكائنات الحية، أو أن يكون للتفسيرات الوظيفية عناصر نفسية. وإليك هنا العناصر المكونة لقواعد دوركايم:

«أنطولوجيا الوقائع الاجتماعية»: حيث صياغة نظام خارجي للوعي الفردي، وليس بالرجوع إلى الطبيعة البشرية.

«ميثوذولوجيا»: حيث يتم تفسير الوقائع الاجتماعية عبر وظيفتها وعلاقتها بغاية اجتماعية ما. إذ تعمل الآليات الوظيفية من خلال وسيط هو «الوعي الجمعي»، وترتبط بالغايات الاجتماعية على المستوى العام للتكامل الاجتماعي اللازم لازدهار المجتمع.

إبستمولوجيا: لم يتم الكشف عنها بعد، التي تضمن مشاركتنا لهذه المكونات.

النظم والبنيات

يستدعي علم الاجتماع في كتاب «القواعد» صورة العلم لدى دي فونتينيل بأنها غزوة وراء كواليس الأوبرا أو بحث تم إجراؤه لأنّ «الطبيعة... تتخلص من تُروسها وبَاياتها بعيدًا عن الأنظار، وهذا الذي افترضناه لفترة طويلة في تفسير حركة الكون، ربما يبدو أن الإبستمولوجيا المفقودة تأخذ بطريق بيكون الأول، حيث تمرّ المعرفة بالحواس بمساعدة الاستدلال القبلي، وتدرك البنيات الخفية في الواقع. يتحدث دوركايم، في بعض الأحيان، بهذه الطريقة الاستبدادية كما لو أنّه اكتشف، ببساطة، وجود وقائع ووظائف اجتماعية. إنه، في هذه الحالة، يشبه أحد عناكب بيكون الّذي ينسج خيوطه من ذاته. فإذا كان هذا هو أفضل ما يُقدمه صاحب النزعة الكلية أو المعتقد في النظم غير القابلة للملاحظة، عندئذٍ لم يتم تدعيم القضية بشكل كبير عن طريق المنحة التي لم ينجح في استبعادها تمامًا كلٌّ من أصحاب النزعة التجريبية في الفصل الثالث، وأصحاب النزعة الذرائعية في الفصل الرابع.

وبرغم ذلك، لا تعني المقاطع المذكورة أعلاه من دوركايم مجرد دوجمائية في الاعتقاد بأن ثمة وقائع اجتماعية، وأن النظم متجسدة في الغايات والاحتياجات. ففي كتابيه «الانتحار» (1897) و«الأشكال الأولية للحياة الدينية» (1912) تظهر إبستمولوجيا مختلفة، يُمكننا توجيه الحديث إليها بالنظر إلى بعض الاعتراضات على طريقة التعامل مع الأسباب والوظائف

التي تم الأخذ بها في كتاب «القواعد».

لقد تمّ العمل كثيرًا على مفهوم رئيس وهو التوازن، وهو الحالة التي يميل إليها نظام ما، ولكنه لا ينطلق منها ما لم يكن هناك مؤثّر خارجي. يتحدث دوركايم، في بعض الأحيان، عن التوازن كما لو أنّه يمكن تحديده بالملاحظة. لكن هذه الفكرة طموحة للغاية. حتى لو تمّ تفسير الملاحظة تفسيرًا فضفاضًا بحيث تشمل الجريمة ومعدلاتها مثل هذه الظاهرة الاجتماعية، فإنها لا يمكن أن تمتد إلى المتغيرات التفسيرية مثل الصحة العامة والتضامن الاجتماعي والوعي الجمعيّ، كما أنّها لا تضمن الحديث عن الغايات الاجتماعية التي هي ظواهر وظيفية بشكل يثير الدهشة. ثمّة حركتان مُختلفتان متضمنتان بطريقة ترانسنتداليّة، تتعلّق الأولى بوجود أسباب خفية. أمّا الثانية تتعلق بوجود ديناميات باحثة عن التوازن. ولم نجد بعد نظرية في المعرفة تُبرز الحديث عن أكثر من شروط ضرورية يجب أن يستوفيها كل عنصر، إذا كان النظام مُستقرًا.

تُعدّ «الضرورة» المتضمنة في الشرط الضروري، شرطًا متواضعًا (من دونه لا توجد)، فهي بعيدة عن الضرورة الطبيعية المفقودة التي يطالب بها التفكير السببي الطموح، ناهيك عن الضرورة الحتمية التي قد تهتم بوجود الأهداف الخفية. وبالعودة إلى مستعمرة النمل، يمكن ذكر الوظائف التي يؤديها كل نوع من أنواع النمل الأبيض بوصفها شروطًا ضرورية من دونها لن تستمر المستعمرة بالشكل الاعتيادي. ولكن لماذا ينبغي أن تستمر بالشكل الاعتيادي؟ فإذا تغيّرت البيئة بشكل يجعل الجماعة الحالية غير فعّالة، فإنّ المستعمرة إما أن تتكيف وإما تهلك. ولكن لماذا نتوقع واحدة دون الأخرى؟ لا يوجد أي ضرر عند الحديث عن عمليات التكيف عن طريق قياس عمليّة الشفاء التي تحدث للحيوانات الجريحة. ولكن هذا اختصار لقصة تتعلق بالشروط الضرورية، لأنّ الإله أو الطبيعة أو حتى المستعمرة ذاتها لا يهتمون أن تهلك أم لا، إذا لم يكن الراوي يُسلّط الضوء على نوع من الاهتمام البشري. حتى إذا كان لكل نملة بيضاء دافع للحفاظ على نفسها، فإنّ هذا لا يضمن أن يُنسب مثل هذا الدافع إلى المستعمرة ككل.

ولتعزيز هذه النقطة، لا يحتاج تأمل هذا التوازن إلى تفرد ما. فثمة العديد من النظم المضطربة قليلًا، تعود إلى توازنها السابق وتتحول إلى توازن مختلف، إذا تم إقصاؤها عن توازنها. يُمكن أن يكون لوصول نوع جديد من الأسماك إلى بركة ما له تأثيره على التوازن. عندئذٍ لا يحتاج

التوازن إلى أن يكون ثابتًا. أمّا النظم الديناميكية، حيث التغير التدريجي يكون أمرًا جوهريًا فيها، فهي ممكنة، خاصة مع ما يقال في الغالب عن تطور الحيوان كمثال على ذلك. ولكن لا شيء هنا يضمن الحديث الجاد عن تطوّر مُوجَّه نحو الهدف. فبمجرّد فصلِنا للشروط الضرورية عن «الضرورات» الوظيفية والتطورية، يتبدّد الوهم.

ينبغي أن نكون -كما أفترض- حذرين للغاية من التفكير الوظيفي الكامل الذي يتعامل مع الشروط الضرورية لاستمرار حالة التوازن الجزئي كضغطٍ سببيّ في اتجاهه. وبوجه خاص، لم نجد أي مبرر يفسر اعتبار مستعمرات النمل الأبيض، بوصفها كائنات حية، بالقياس إلى كائنات حية فردية تشملها، ولا تفسير للنظم الاجتماعية بالقياس إلى الكائنات الحية. لكن هذا لا يستبعد قاعدة التفكير السببي الكلّي بوجه عام، ولا يستبعد أيضًا كل تفسير وظيفي للظواهر الاجتماعية. لنتابع هذه النقطة الأخيرة.

لا يكتسب مثال دوركايم عن الجريمة إلا القليل من المصداقية عند مقارنته بين المجتمعات المتمتعة بالصحة والكائنات المتمتعة بالصحة. فإذا كانت الشرطة قد نجحت نجاحًا كبيرًا في القبض على عدد من اللصوص، فلا يتكاثر المجتمع أكثر من طريقة تكاثر مَلِكة النمل الأبيض، ولكن هذا لا يُنهي القضية. يُفكّر دوركايم بطريقة أكثر تجريدية، وفي الوقت ذاته يعتمد على الفكرة التي تقول إن المجتمعات الحيوية هي باختصار «وعي جمعي». تبقى النظم الاجتماعية على قيد الحياة إذا كانت تقدم حلولًا لمشكلات الاحتفاظ بالتماسك الداخلي وإعادة إنتاج نفسها. ويمكن أن تختلف الحلول لنفس المشكلة الواحدة. فإذا كانت الجريمة والعقاب، حقًّا، ضروريات لازدهار الوعي الجمعي، إذًا فإنّ القضاء على كل الجرائم الموجودة سوف يتبعه إما تفكّك اجتماعي وإمّا رفع مستوى الجرائم «الصغيرة». لكن المجتمع الذي يريد أن يعيش بلا جريمة لا بُدّ أن يكون لديه حل متوازن وظيفي لمشكلة الاستقرار الاجتماعي.

حاجَّ دوركايم في كتاب «الأشكال الأولية للحياة الدينية» بأنّ الوظيفة الأساسية للدين هي التأسيس للتمييز بين المقدّس والمدنّس ومراقبته. فكل مجتمع يحتاج إلى مثل هذا التمييز، حتى يتمكّن أعضاؤه، على الأقل، من احترام مؤسساته. فإحدى الخدمات العامة التي تؤدّيها الأديان القائمة هي ضمان شرعية الدولة. من هذه الزاوية، تحتاج إلى النظر للجريمة والعقاب

ضمن سياقٍ أوسع من التكامل الاجتماعي والآليات الوظيفية التي تُعزّز التنظيم الاجتماعي من خلال الوعي الجمعي.

تختلف الأشكال الأوّليّة، إبستمولوجيًّا، عن القواعد من خلال ملاحظة كانطية مدهشة تم تقديمها عمدًا. فلقد سعى كانط، إجمالًا، إلى وضع شروط مفاهيمية مُسبقَة لأي نظام فكري بحيث يمكن أن يحلّ المشكلة بشكل عام من خلال تنظيم الخبرة. أما دوركايم فهو يبحث عن متطلبات وظيفية مسبقة للنظام الاجتماعي حيث يمكن من خلالها تحقيق نجاح من خلال تكامل أعضائه. فهو مثل كانط، يُحاجُّ بأنَّ ثمة مبررًا لتفسير الظواهر على أنها تجسيد لحل يتعلق بمشكلة ما. ونظرًا لأن هذا ليس هو المكان المناسب لاستكشاف التوازي، فإنني أستطيع التلميح فحسب إلى هذه النقطة التي تفترض أن دوركايم أخذ بمسار النحلة الوسطى، حيث تجمع مادّتها من أزهار البستان وتحوّلها من خلال قدرتها النظرية مع افتراض كانطي مسبق، تم ذكره في صفحة 90 أعلاه، وهو أن ثمة مجموعة من المقولات لهذا الغرض. بهذه القراءة، فإن دوركايم يُقدم باكورة المذهب الوظيفي البنيوي الشامل الذي وصل إلى ذروته مع كتاب تالكوت بارسونز (Talcott Parsons)[1] «النظام الاجتماعي» (1957) الذي سيكون بمثابة الطريق السحري لملء المربع العلوي الأيسر. لكن هذا يتجاوز مجالّنا الحالي.

يَعتقِد دوركايم في كتابه «القواعد» في شكل بسيط للغاية من لغة القوى الاجتماعية الموضوعية، ويكتب في الغالب كما لو أنّ هناك شيئًا يُسمّى الوعي الجمعي لا يُمكن ملاحظته، ولكنّه هو الذي يفرض هذا الوعي على كل فاعل فرد على حدة. لكنه يفترض في بعض الأحيان أنّ هذا الوعي الجمعِيّ، برغم كونه خارجًا عن كل فاعل اجتماعيّ، فإنّه ليس خارجًا عن الجميع كلية، فهو مناسب للقرارات الجمعية الواعية. ولكن ما زالت الممارسات لها طابعها الطوعي عندما ننظر إليها في هذه الحالة من وجهة النظر الجمعِية، حتّى لو كانت تُفسّر سلوك الأفراد. ما زلنا في هذه المرحلة من بحثنا نتعامل مع مفاهيم التفسير المشتقة من العلوم الطبيعية، وهذا يُؤدي إلى الخلط عند الحديث عن الممارسات الاجتماعية بوصفها خارجة عن كلّ فرد وداخلة عند الجميع. وهذا يُشير إلى النزعة الكلية المناسبة للمربع العلوي الأيمن، وأتطلّع إلى أن يصبح الأمر منطقيًّا

(1) تالكوت بارسونز (1902-1979) عالم اجتماع أمريكي، ويمثل الاتجاه الوظيفي البنيوي المعاصر. من أهم كتبه التي يقدم فيها نظريته كتاب «بنية الفعل الاجتماعي» 1937 (المترجم)

الآن.

من الواضح أن فكرة النظم التي لا يُمكن ملاحظتها التي تمارس ضغطًا متعمدًا على أجزائها، هي إشكالية كبيرة للغاية، على أقل تقدير، فهي عرضة للانتقاد وعقيمة عندما يتزوّد بها المرء. ولكن لا يُمكن وضع حد لكلّ هذه الادّعاءات بأنّ الكليات الاجتماعية هي أكثر من مجموع أجزائها، ولهذا سنبحث عن المزيد في وجهة النظر الأكثر تواضُعًا في هذا الخلاف.

النزعة الكلية والنزعة الفردية

أفترض لهذا الغرض معالجة قضية النزعة الكلية لمتابعة من «أعلى لأسفل» عند تفسير الظواهر الاجتماعية. يستطيع النمل الأبيض أن يخدم بوصفه معيارًا. وتتكوّن مستعمرة النمل الأبيض من أفراد مختلفين لدرجة أنهم في مقدورهم البقاء على قيد الحياة بالتعاون فقط مع آخرين، وهم بهذا المعنى أكثر من مجرد مجموع أجزائهم. لكنه لا يمكن وصف هذا الاعتماد من خلال سمات كلية للمستعمرة أو خصائص تتعلق بالنمل الأبيض، إذ ليس واضحًا ما الذي يُدير هذا الاختلاف، إذا لم نضغط على حالة التفسيرات الوظيفية. من جهة أخرى، فالمستعمرة هي مجرد مجموع الجنود والعمّال والملكة وديناميتها التي هي مجموع تفاعلاتها للاستجابة إلى الأحداث الخارجية. ومن جهة أخرى، فإن الخصائص التي تميز النمل الأبيض إلى أنواع، هي خصائص تعسفية إلا من وجهة النظر الجمعية الّتي هي ضرورية لتفسير الصورة التي تتخذها التفاعلات. ولكن ليس واضحًا بعد، لماذا من الأهمية تحديد ما إذا كانت إحدى زوايا الرؤية هي الزاوية الأساسية أم لا؟

من السهل العثور في العلوم الاجتماعية على شيءٍ ما مزعج. وللنزعة الفردية عدة جوانب، فهي تشمل ما هو أخلاقي وسياسي. أما إذا كانت النزعة الكلية تَعني قبول مقاربة ماركس في المقدمة، فهذا يعني ضمنًا أننا لسنا مسؤولين أخلاقيًا عمّا نفعل، وأنّ أكثر أشكال نظمنا السياسية التي هي موضع اعتزازنا، كديمقراطية الأفراد والأحرار، هي مُحدَّدة اجتماعيًا ومن ثَمّ يستندون على وهم. يُحاجّ دوركايم في مقال (1898) «النزعة الفردية والمثقفين» بأنَّ النزعة الفردية ذاتها هي ظاهرة اجتماعية «إنّها

الصورة المقدسة للعصر الحديث». ومن جهة أخرى، ليس واضحًا ما إذا كان البحث العلمي ينبغي أن ينزعج مُقدمًا جرّاء مثل هذه الأمور أم أنّه لم ينزعج بعد. وليس واضحًا أنّ النزعة الكلية تحتاج إلى أن تفترض حَتميّة الوعي من خلال بِنيات خفيّة، ولذلك دعونا نرسم خطوط المعركة بعناية أكبر.

لا شكّ أنّ هذا النزاع هو نزاع أنطولوجي، إذ تؤكد النزعة الفردية الأنطولوجية على الجزئيات فحسب، وهذا هو ضِدّ النزعة الكلية الأنطولوجية التي تقاوم الوجود الحقيقي للبِنيات. ولكن سيكون من الخطأ الدخول في المعركة دون أي تأخير، لأنّ هذا التباين هشٌّ وجزئي، كَون الادّعاءات الأنطولوجية هي ادّعاءات دوجمائية ما لم تكن متصلة بادعاءات إبستمولوجية.

ولتوضيح أسباب هذا التحذير، ننظر في مشكلة مستوى التحليل في العلاقات الدولية. لقد طرح ديفيد سينجر (David Singer) هذه المشكلة الشهيرة في بحث (1961) الذي تم الاستشهاد به كثيرًا في الوقت الذي كان الحديث فيه عن «النظام الدولي» موضة الصفوة. كان السؤال المطروح بوصفه حالة خاصة للمشكلة المركزية في العلوم الاجتماعية، وهو ما إذا كان «النظام» يحدد سلوك «وحداته» أم العكس. إذ كانت الوحدات هنا هي الدول القومية، وبَدَت المشكلة على أنّها ترسيخ لاتجاه السببية، لكن المشكلة بدت غير قابلة للحل على نحو مثير للدهشة مثل موقف البيضة أم الدجاجة. لكن سينجر اقترح خطوة جانبية، فقد قارن النزاع حول مساقط الخرائط، إذ تبدو الكرة الأرضية مختلفة بين مساقط مركاتور ومزولي، مما يغري المرء للتساؤل: أيهما هو الصحيح؟

ولكن على الرغم من أن أحد هذه الانحرافات قد تكون مُفضّلة لبعض الأسباب، فإن كلًا من المساقط ثنائية الأبعاد هي نفسها المادة ثلاثية الأبعاد. ومن ثَمّ كلاهما صحيح بمعنى ما، وكلاهما خطأ بمعنى آخر. وبالمثل، ليس مُستغربًا أن تكون تفسيرات العالم الدولي غير مُرضية، إذا قُدمت من وجهة نظر نظام ما «أو وجهة نظر وحدة ما ككل».

برغم أنّ تشبيه سينجر جذّاب، فإنّه مضلل في افتراض هذا التشبيه، فاللغز بسيط عندما يتعلق الأمر بالكيفية التي نتمثل بها كرة أرضية مفهومة جيدًا على أساس السطح المستوي. ولكنّ ثمة سؤالًا حقيقيًا وهو ما إذا كان العالم الدولي، إذا جاز لنا القول، هو شيء صلب موجود

بعيدًا عن وجهات النظر التي يقدمها لاعبو الأدوار من الناس ويسترشدون بها. ربما لا يوجد هذا العالم إلا في وجهات النظر هذه، وهكذا، وكما هو متوقع، يوجد الكوكب المادي مَهمَا يَكنْ. وفي سياق متصل يمكن للمرء أن يَطرح سؤالًا حول ما إذا كانت مشكلة مستوى التحليل قد وُضعت على مستوى صحيح بالتفكير بِلغةِ رسم خرائط الكرة الأرضية أم لا، إذ من الممكن إنكار تمتع الدول القومية بحكم ذاتي دون الحاجة إلى تأكيد أن ثمة شيئًا ما يُسمى النظام الدولي. يرى بعض المنظّرين أن سلوك دولة قومية ما ينتج عن سلوك بيروقراطياتها الداخلية، وفاعليات أخرى. ومن هذه الوجهة من النظر، تعتبر الدولة القومية نظامًا والبيروقراطيات وحداتها. إذًا، هناك خلاف إضافي يتعلّق بما إذا كان يمكن تفسير سلوك بيروقراطية ما من خلال سلوك الأفراد رجالًا ونساءً يلعبون أدوارًا داخلها أم العكس. فالبيروقراطية هنا هي نظام، والوحدات هي أفراد البشر. ويمكن تلخيص طبقات المشكلة في الشكل 5.1 المأخوذة من مناقشة كتاب: هوليس وسميث «تفسير وفهم العلاقات الدولية» (1990).



شكل 5.1

ستظهر مشكلة مستوى التحليل مُجدّدًا في الفصل الثامن، ولكن سأعرضها الآن بشكل أساس لتوضيح أن ليس ثمّة تعارض بسيط أو فردي بين النزعة الكلية والنزعة الفرديّة خاصة أنه ليس واضحًا، أصلًا ما يمكن أن

نعدّه فردًا أو وحدة. فعلى سبيل المثال، يُحاول بعض الاقتصاديين التأكيدَ على الأفراد، في حين يَنظُر البعض إليهم على أنهم تنظيمات. ويمكن تقديم ملاحظات مماثلة عن وحدات اجتماعية أخرى، مثل العائلات. وأظن أن حق الأفراد، الذين لا غبار عليهم، أمثال«جاك» و«جيل»، ولبعض الأسباب، يمكن التعامل معهم كتنظيمات لها عناصرها المختلفة، وقد تمّ الاستشهاد بجون إيلستر في صفحة 19.

إن الوحدة الأساسية للحياة الاجتماعية هي فعل الإنسان الفرد، ويمكن تفسير المؤسسات الاجتماعية والتغيّر الاجتماعي بوصفهما نتيجة لفعل الأفراد وتفاعلهم. (1989(a)، ص13).

إذا كان المرء دقيقًا، فإنّه يلاحظ أن «الأفراد» في الجملة الثانية ليسوا هم أفعال الإنسان كما هي محددة في الجملة الأولى، ثمّة غموض في نهاية الفقرة.

ومع ذلك، لن أحاول أن أنكر في هذا الخلاف المعقَّد بين النزعة الكلية والنزعة الفردية، ووجود تنافس عميق بين «من أعلى لأسفل» و«من أسفل لأعلى». لنركز على ما يعرف بالنزعة الفردية المنهجية والنزعة الكلية المنهجية. فقد تمت الإشارة بدقّة إلى الأولى من خلال جملة إيلستر الثانية: يمكن تفسير نشأة المؤسسة الاجتماعية والتغير الاجتماعي بوصفهما نتيجة لفعل الأفراد وتفاعلهم. تقدم الجملة الأخيرة تفسيرًا لفعل وتفاعل الأفراد ولكن ليس بالرجوع إلى المؤسسات الاجتماعية. أما علوم النفس الكلية فهي ممكنة، وبما أنّها كلية أكثر فهي تلجأ إلى القوى والقوانين، بما في ذلك الحركات التاريخية التي تحكم كل شيء في العالم الاجتماعي، بما في ذلك المؤسسات. ولأغراض هذا الكتاب يكفي النظر في مثال نموذجيّ واحدٍ سوفَ يخدم إشارة إيلستر إلى المؤسسات الاجتماعية بشكل جيّد.

تقيّد المؤسسات الأفراد وتتيح لهم الدعم. فهي تقدم بعض الأعمال وتطالب بأخرى. وتخلق فرصًا، وتتيح للأفراد أداءَ أفعالٍ بطريقة لم يكن بوسعهم أداؤها بطريقة أخرى. تدّعي الخطوة الافتتاحية الواضحة لأصحاب النزعة الكلية، أنّ القيود أقوى بكثير من الدعم. وفقًا لأصحاب النزعة الكلية، نفسّر تصويت السيد روجيه للحزب الشيوعي من خلال الإشارة إلى القيود المؤسساتية المفروضة على العمال الشباب والذكور والصناع، التي تحدّدها المؤسسات. تكمن السلطة في المؤسسات، ولا يمارس الأفراد سلطة إلا بقدر ما يمثلون المؤسسات القوية، فإذا احتجَّ شخص ما بأنّ الذي يخلق

المؤسسات هم الأفراد، فإنّ الرد أن نشأة السلطة ليست بالأمر المهم، إذ إنّ وحش فرانكشتاين سرعان ما اتخذ لنفسه حياة خاصة.

ولكن على عكس ذلك، فإن رد النزعة الفردية الواضح هو: أن ما يُقيّد الفرد ليس بالضرورة هو ما يُقيّد مجموعة الأفراد. فالمؤسسات ليست إلا قواعد وممارسات، إذ تعتمد قوتها على قبول الأفراد أو إكراههم عن طريق أفراد. ثمّة دومًا فعل جماعي محتمل لتغييرهم، ويتضمن هذا الفعل فرض القوة على من يرفضون الامتثال، حتى لو كان الاستمرار أكثر دراماتيكية مِمّا هو معتاد، فإنّ تفسير كليهما يكون من خلال البحث عن معتقدات ورغبات الأفراد. إن التغير التدريجي هو أمر شائع بما فيه الكفاية ويتم تفسيره بسهولة على أنه مجموع الخيارات الفردية الصغيرة النزاعة إلى نفس الاتّجاه. ونستطيع النظر إلى الفعل الجماعي في التغيرات المؤسساتية والثورية وفي الجماعي أو الفردي، لتفسير ما لا يستطيع الأفراد القيام به بمفردهم.

لا يشير، بلا شك، أصحاب النزعة الكلية إلى أن للعالم الاجتماعي العديد من السمات، بما في ذلك العديد من الممارسات، التي لا يقصدها المرء أو يوافق عليها، وبرغم ذلك فهي تتحدّى التغيير. فعلى سبيل المثال، تُمثّل حالات الركود الاقتصادي، بوجه عام، التي غالبًا ما تتجاوز نطاق سيطرة الإنسان مثل الطقس وقوى السوق، حقيقة لا مهرب منها في الحياة. وفي حقيقة الأمر، برغم أن الاقتصاد الكلاسيكي الجديد هو أكثر فردانية في العلوم الاجتماعية وأكثر حرصًا على إظهار السلوك الاجتماعي على أنه نتاج لخيارات فردية، فإنّه لا يتنازل لأحد عن اعتقاده في حقيقة قوى السوق. يخضع الفاعل العقلي والمدفوع بمصالحه الذاتية، إلى قوانين العرض والطلب. فالشركات التي تحاول تحدي هذه القوانين تُطرَد من مجال الأعمال والحكومات، حيث تُواجِه مُعارضَةً ويتمُ اقتلاعُها في الحال.

أعتقد أنّ أصحاب النزعة الفردية يستطيعون الردّ بطريقة أفضل، وذلك من خلال توسيع مجال الاختيار ليشمل النتائج غير المقصودة للخيارات المنفصلة. وكما سترى في الفصل التالي، يُمكن لكل فاعل أن يختار بعقلانية، حيث يكون من بين اختياراته النتيجة التي لا يرغب فيها أحد. فعلى سبيل المثال، قد يكون من المنطقي لصيادي الحيتان أن يصطادوا كلّ حوت في متناول أيديهم، وبرغم هذه الحقيقة الجلية، فإنّه إذا فعل كل صياد مثل هذا؛ ستنقرض الحيتان. ترى اليد الخفية الشهيرة في بعض الأحيان، أنّ

الاختيارات المدفوعة بالمصالح الذاتية، تصل إلى الصالح العام. وبرغم ذلك، ومهما كانت ميولها، فإن فكرة أن المخرجات الاجتماعية يمكن أن تكون مُدخلات فرديّة دون أن تعكس أي نوايا لأحد، هي فكرة مفيدة للغاية. ليست النزعة الفردية الميثودولوجية في العلوم الاجتماعية، في حاجة إلى التجرد من القوانين والقوى الطبيعية. بما أن قوانين العرض والطلب، ناتجة عن الندرة الطبيعية، والخصائص العامة لبيولوجيا الإنسان، وعلم النفس، فمن المنطقي لصاحب النزعة الفردية أن يلجأ إليها.

إلّا أن صاحب النزعة الكلية ما زال يرغب في معرفة من أين تأتي رغبات الناس. تنظر النظرية النموذجية للاختيار العقلي إلى فعل ما بوصفه فعلًا عقليًا إذا كانت منافعه المتوقعة كبيرة على الأقل، مقارنة بأي فعل آخر متاح. تُؤخَذ التفضيلات عند حساب المنافع المتوقعة على هذا النحو. إنّها تشبه بشكل كبير الأذواق أكثر ما تُشبه الأهداف المنطقية. ليس للنظرية النموذجية أي اهتمام بتفسير التوجه السياسي للسيد روجيه، وبوجه عام لا يوجد ثمة تفسير لماذا يكون للفرد أي تفضيلات سياسية وثقافية أو أي تفضيلات أخرى. ومع ذلك، إذا كان الأفراد دومًا يسعون إلى تحقيق أكبر قدر من المنفعة بشكل تلقائي، وإذا كانت خياراتهم محددة بفاعلية من خلال تفضيلاتهم، فإنّ النزعة الكلية تُهدّد بفوز سهل، فهي تُقدّم ببساطة تفسيرًا كليًا لصياغة التفضيل من خلال الإشارة إلى تنوع المؤسسات، فإذا قَررت الطبيعة ما إذا كُنّا نُفضّل البرتقال أكثر من التفاح، فإنّها لا تجعلنا هندُوسًا أو مَسيحيين أو اشتراكيّين أو مُحافِظين.

قد يميل أصحاب النزعة الفردية هنا إلى اللجوء إلى قصة التنشئة الاجتماعية حيث تكون للأفراد والآباء والأصدقاء والمدرسين والمعلمين والشخصيات البارزة أدوارٌ. وهذا من شأنه أن يؤدّي إلى ردٍّ سريع وهو جعلنا مخلوقات للأوضاع الاجتماعية، التي يحددها الآخرون في تنشئتنا الاجتماعية، ومن ثمَّ نُسلّم باللعبة. يؤدّي هذا، في أحسن الأحوال إلى الدوران أبعد من حجة البيضة أم الدجاجة التي لا أتابعها الآن. ولهذا فإن البديل هو مزيد من التعقيب الفلسفي.

كانت فكرة الفاعل الفرد حتى الآن، فكرة ميكانيكية. وهذا ينطبق على زَعْم جون ستيوارت ميل في الفصل الأول، بأننا نتعامل مع قوانين طبيعة الإنسان الفرد، وأنّ ظواهر التفكير والمشاعر والفعل كلّها تخضع لقوانين ثابتة. وينطبق هذا أيضًا على الصورة التي تقدمها نظرية الاختيار العقلي

النموذجية باعتبارنا نحقق أكبر قدر ممكن من المنفعة مع تفضيلات معينة. لكن هاتين الوجهتين من النظر تُصرّان على أن الأفعال دومًا هي نتاج رغبات ومعتقدات الفرد، وليست نتاجَ أي سبب خارجي آخر كالمؤسسات الاجتماعية. ولكن هذا لا يُمثّل عزاءً كبيرًا إذا كانت رغباتنا ومعتقداتنا هي بدورها لها أسباب خارجية. ومن المُسلَّم به أنه ما زالت هناك حالة تدعو إلى التمسك بأنَّ الحرية تتوافق مع الحتمية أو تفترض مسبقًا، الحتمية وهي التي ذكرها ميل بوصفه متحدثًا بارزًا في صفحة 14. وَفقًا لهذا التفسير فإنّ الفاعلين العقلاء، الذين يقدمون الحد الأقصى من الخيارات النفعية، يفعلون هذا بحرية من خلال اختبار ما إذا كانت أفعالهم تَدعَم تفضيلاتهم أم لا، لكن المقاربة ككل ليست أقل من مقاربة ميكانيكية.

ولهذا، ربما يجب علينا البحث عن صورة للنزعة الفردية يكون فيها الأفراد أكثر تأمّلًا وموجَّهين ذاتيًّا مُقارنةً بما ظهر حتى الآن، ولكن القول أسهل من الفعل، وذلك بسبب الأفكار التقليدية عن التفسير العلمي الذي وجَّهنا حتى الآن. فهو مُوجّه، في الأصل، إلى أشياء العالم الطبيعي دون الوعي، وقد أدّت هذه الأفكار إلى تعقيد الإنسان، لكن هذه الأفكار لا يُمكن إدماجها بسهولة لاستقلال الإنسان. من جهة أخرى، فإن نشاط النحل الذي «يُحوّل ويَهضم» مادته بقدراته الذاتية، ثم يضع هذه المادة في فَهم التّحويل والهضْم، هو نشاط ميكانيكي، وبوجه عام، تجعلنا التفسيرات الذرائعية للمعرفة مُفسّرين ومبدِعين خياليّين للعالم، الذي نقوم بتشييده بالفعل. ولهذا يجب أن نجد مساحةً أكبر للمناورة مما قدّمته القوانين السيكولوجية والحساب المنطقي والتفضيلات المقدّمة. ولكن بما أن هذا التفكير هو رأس هذه اللعبة، فإنني ألخّص الآن الحالة المؤيدة والرافضة للنزعة الكلية الميثودولوجية.

الخاتمة

تناولنا طريقتين لتفسير الادعاء القائل إن المجتمعات أو المؤسسات هي «نظم» لإيجاد شيء ما كلي وسبب مناسب للمربع العلوي الأيسر. وتتفق الطريقتان مع دوركايم بأن «المجتمع ليس مجموعة من الأفراد» حيث يتم تفسير السلوك الفردي بالرجوع إلى الوقائع الاجتماعية غير القابلة

للاختزال. لكن ثمة طريقة قابلة للاعتراض عليها أكثر من الأخرى.

تفترض الطريقة الأكثر طموحًا مفهومًا للتفسير الوظيفي، حيث تتقيد «النظم» بالحاجات والأغراض والأهداف التي تُفسّر لماذا يَتصرّف أعضاؤها كما يتصرفون. وبالقياس مع مستعمرات النمل الأبيض والنظام الكوكبي، تبدو طريقة معقولة ولكن، إلى الحين، يبدو المذهب الوظيفي خرافيًا إذا لم نحدد آلية للتغذية الراجعة التي تحول معظم أو كل العمل التفسيري، إلى طريقة سببية لا تُثير حيرة. وبشكلٍ أكثر تجريدًا، يجب عدم الخلط بين الشروط الضرورية لاستمرار نظام ما أو العودة إلى حالة التوازن، وبين القوى السببية والضرورية أو الأهداف الباطنية. إضافة إلى ذلك، فإنّه بالنسبة للنظم الاجتماعية، يجب أن تتضمّن التغذية الراجعة «الوعي الجَمعِي» بلغة دوركايم، أو كما يُصرّ أصحاب النزعة الفردية على تسميته وَعْي أفراد الإنسان. وهذا من شأنه أن يُضعف أوجُـه التشابه مع النظم العضوية والميكانيكية، وإن كان يُشير بدلًا من هذا إلى أوجه تَشابه مع النّظم التي تُجسّد المقاصد البشرية، مثل أنظمة الحرارة المركزية أو البشر أنفسهم، فلن يُساعد هذا مؤيدي النظريات بحيث يُناسب وضعها المربع العلوي الأيسر.

في حين تفضل النزعة الكلية، بشكل أقل طموحًا، مع ذلك، الادعاء الرقيق بأنَّ هناك وقائع وقوًى اجتماعية ما زالت تُقدّم لنا تفسيرًا عن السلوك الفردي بالإشارة إلى كلية القوى السببية وتحديدًا المؤسسات الاجتماعية، لكنّ الأمر ما زال قويًا وليس ثمة قواعد في هذا الفصل لاستبعادها. ولكن يدعو هذا إلى حلولٍ وُسطى يُسهم فيها كلٌّ من «النظام»، و«الوحدات» في المخرجات من خلال عمليّة التأثير المتبادل. على سبيل المثال، كيف يعمل اقتصاد معين اعتمادًا على ضغوط قوى السوق وقرارات الشركات الفردية، وكيف تتصرّف شركة ما اعتمادًا على طابعها الجمعِيّ بوصفها منظمة، وعلى ما يختار فعله أعضاؤها. وبغضّ النظر عن المستوى الذي تم طرحه في مشكلة مستوى التحليل، فإنّ الطريق مفتوحٌ الآن لأصحاب النزعة الفردية للمحاجة بأن المجتمع هو في النهاية مجرد مجموعة من الأفراد، يَتّحدون معًا لتحقيق ما لم يستطع المرء بمفرده فعله، إضافة إلى فكرة أنه يمكن جمع إجراءات الأفعال الفردية المنفصلة في إنتاج مخرجات لا يَقصدها أو يرغب فيها أحد، ومن ثَمّ تحمل النزعة الفردية مقومات تجعلها في حالة صخب قوية.

يتم تعزيز هذا الصخب بالاعتراض على أصحاب النزعة الكلية الذين يتحدثون عن بنيات واقعية، وقوى سببية ليس لها -حتى الآن- ضامن إبستمولوجي، كما يتم تعزيزها أيضًا لمعظمنا، إذا استطعنا معرفة أن وجود أنواع العلاقات السببية هي جزءٌ لا يتجزأ من الفعل الحر، كما يحاج بذلك أصحاب مذهب الاتفاق أمثال جون ستيوارت ميل. ولكن لا واحدة من هاتين الطريقتين حاسمة؛ إذ يحاجّ أصحاب النزعة الكلية بأن بإمكانهم تفسير الظواهر عن طريق آليات سببية لا يمكن ملاحظتها، ولا يوجد ثمة تفسيرٌ أفضل يمكنهم فعله لتبرير ذلك. وكما يمكنهم التحجج بأن الحتمية الناعمة، حيث تكون الرغبات والمعتقدات، هي أسباب للفعل، لا تساعد حرية الإرادة، وما دام أن الذي يسبب المعتقدات والرغبات هو أمر خارجي، فإنّ الفرد يكون مجرد آلة حاسبة فعّالة. ليست هذه الحركات المضادة حاسمة أيضًا، من وجهة نظري وما زال الجدال مفتوحًا.

وأخيرًا، نعود إلى «الوعي الجمعي» عند دوركايم. وفيما يلي هناك ثلاث إشارات لتعليقات مختصرة. فإذا تم تفسير الوعي الجمعي ليناسب المربع العلوي الأيسر، فإنه ينطوي على وعي زائف. وهذا واضح بشكل خاص في الرواية الوظيفية، حيث لا تعِي الناس الغاضبة من الجريمة -على سبيل المثال- أن الجريمة مفيدة اجتماعيًا. ولا يعي المصلّون في الكنيسة أنهم هناك من أجل زيادة التضامن الاجتماعي وإضفاء شرعية على النظام الاجتماعي. ولكنّ هناك سلسلة أكثر عمومية من التفكير التي ستبدأ في الفصل السابع، حيث تتساءل عن الكيفية التي تربط بين المؤسسات والوعي. فإذا كانت المؤسسات تتكوّن من قواعد ومعايير وممارسات تعتمد على الكيفية التي يقوم بها لاعبو الأدوار لتفسيرها، فإنه يتعيّن علينا إعادة التفكير في فكرة أن المؤسسات هي التي تسبب الأفعال. وهذا يحمل إشارة خفية مظلمة وهي القطيعة المحتملة مع النزعة الطبيعية، وسيتضح ذلك عندما ننتقل إلى الفصل السابع.

وثانيًا، وتحت مظلة الفَهم: ما زال هناك خلاف بين النزعة الفردية والنزعة الكلية. فالقواعد والمعايير والممارسات هي بلا شك خارجة عن كل لاعب دور. ولكن كما سنرى في الفصل الثامن، لا نحتاج إلى أن نُلزِم لاعبي الأدوار بمخلوقاتهم. سيوفّر الادّعاء بأنّ «الوعي الجمعي» هو ظاهرة اجتماعية عندما نترجمه إلى لغة الفهم، مجالًا لوجهة نظر جديدة للنزعة الفردية.

ثالثًا: لم تظهر حتى الآن قدرة النزعة الفردية على التفسير، وهذه هي مهمة الفصل التالي.

الفصل السادس

ألعاب مع فاعلين عقلاء

	؟؟

تُبقي النزعة الفرديةعلى صورة عامة وقوية، وهي أنّ ثمّة جزئيات فقط مع إضافة ميثودولوجية في التحليل الأخير، التي تُشير إلى الجزئيّات لتفسير ما إذا كانت تنطوي على شيء ما أكثر من هذا. لكنّ علماء الاجتماع فُضوليّون مثلهم مثل أي فرد من الأفراد. فما الذي يجعلهم مُتذبذبين فيما إذا كانوا هم الخالقين للعالم الاجتماعي أم مخلوقين له؟ وأتطلّع إلى أن هذا الفضول يضمن التركيز على وجهات نظر النزعة الفردية، حيث الأفراد هم فاعلون بشر لديهم رغبات ومعتقدات، ويتصرّفون بطُرق تُراعي ما يحدث. ومن المُسلّم به أن أصحاب النزعة السلوكية يزعمون أن المقاربة العلميّة الصحيحة لا ترغب ولا تحتاج إلى تقييد الأفراد بوجهة نظر ذاتية، أو في حقيقة الأمر أيّ حالات عقلية، وكما لاحظْنا في بعض النظريات التي عادة ما تعتقد في النزعة الفردية، أنّ الأفراد هم شركات وأممٌ أو فاعلون آخرون يفتقرون إلى الطبيعة البشرية، ولكن من خلال التدليل على فضولي الخاص أفترض استكشاف الأطروحة التي تقول إن «التاريخ هو نتيجة للفعل البشرى وليس نتيجة التصميم البشرى».

يأتي هذا الاقتباس من فيلسوف أسكتلندي هو آدم فيرجسون (Adam Ferguson) من القرن الثامن عشر، فهو يدفعنا نحو علم الاقتصاد بوصفه علمًا اجتماعيًا، حيث انتشر بشكل كامل كنوع إنساني من النزعة الفردية. عرّف ليونيل روبنز ((Lionel Robbins الاقتصاد بأنه: «العلم الذي يدرس العلاقة بين الغايات، والموارد النادرة ذات الاستخدامات البديلة». وهذا يجعله علمًا فعليًا واسع النطاق (1932، ص15). فالسياسية، وعلم

الاجتماع، ليسا سوى عِلمَين اثنين من العلوم الاجتماعيّة التي أصبحت في الآونة الأخيرة مفتونة بتحليلات «اقتصادية» للتفاعل الاجتماعي. فالفكرة التي تقول إنّنا نتصرف في كل مجالات حياتنا كما نتصرف عادة في مواقف السوق، ليست هذه فكرة مثيرة للاهتمام في حد ذاتها فحسب، بل تثبت أيضًا تفسير صاحب النزعة الفردية للمؤسسات والمعايير والممارسات، ومن ثم تزيل عن النزعة الكلية تفوقها.

ربما تكون كلمة إنساني كلمة خاطئة. تتعامل معنا النظرية الاقتصادية في الاختيار العقلي كأفراد عقلاء ونفعيين، وكل هدفنا هو تحقيق الحد الأقصى لمنفعتنا. تستند نظرية اللعب التي تستمر في تحليل التفاعل، على نظرية الاختيار العقلي. وهذا -بالكاد- يبدو أنه معاملة إنسانية، ولكن يمكن جعل هذه المقاربة أكثر سخاءً مما تبدو عليه المقاربة الأولى. سيبدأ الفصل الأول بتعريف الفاعل العقلي، مع المفهوم النموذجي للعقلانية في الاقتصاد، وسنرسم عناصر نظرية اللعب، وسيتبع هذا مناقشة لبزوغ معايير، وما إذا كان لدينا الآن تحليل قادر على تفسير هذه المعايير.

الفاعلون العقلاء

المبدأ الأول لعلم الاقتصاد هو أنّ كلّ فاعل مدفوعٌ وحده بالمصلحة الذاتية. تبقى ملاحظة إيدجورث نقطة بداية جيدة، ليس أقلّها أن عنوان كتابه «علم النفس الرياضي»، كان يُجسّد روح ما كان يجري على قدم وساق (1881، ص16) لكن هذا يحتاج إلى التعامل معه بحذر. لا يقبل كل علماء الاقتصاد هذا كمبدأ أول لهم، على الرغم من أن علماء الاقتصاد الكلاسيكيين الجدد يفعلون ذلك. وبرغم أن آخرين كأتباع كينز والماركسيين، عادة ما يوظفون المفهوم الخام للعقلانية عند تحليل الفعل الفردي. أيضًا ما زالت هناك مشكلة تم تركها دون حلّ عند تقديمها في صفحة 57 لتقرير ما إذا كان مقال إيدجورث يقدم فرضية قابلة للتكذيب أم لها وضعية ما أخرى. ولكن دعونا نركز، في الوقت الحاضر على الفاعلين العقلاء، ولماذا هم مدفوعون بـ«المصلحة الذاتية».

تبدأ نظرية الاختيار العقلي من فردٍ واحد عاقل بشكل مثالي. يقف

بشكل كلاسيكي روبنسون كروزو[1] وحيدًا في جزيرته الصحراوية. إذ لديه ثلاثة مقومات: التفضيلات المطلوبة كاملة والمعلومات التامة والحاسوب الداخلي الكامل. إنه يتصرف بعقلانية بقدر ما يختار الفعل الذي يُقدّره تقديرًا صحيحًا ليكون أكثر نفعًا عند تلبية تفضيلاته.

لنفترض على سبيل المثال أن كروزو حاول تقرير ما إذا كان الأمر يستحق عناء صناعة شبكة للصيد كي يصطاد الكثير من الأسماك مقارنة بما يستطيع القيام به الآن بعصا مدببة. ليست نتائج صناعة الشبكة هي (من المحتمل) المزيد من الأسماك غدًا بل هناك أيضًا جهد صناعتها وقلة الأسماك اليوم. ينجم التفكير في النتائج كحالات ممكنة في العالم، من اختيار كروزو للفعل. فإذا كان واثقًا من سمكة واحدة في اليوم دون شبكة، وواثقًا من صيد أربع سمكات بالشبكة، وبعد يوم واحد دون صيد سمكة واحدة، وشعوره بالتعب، فقد اعتمد اختياره العقلي ببساطة على الكيفية التي رتّب من خلالها هاتين النتيجتين. إنه، ببساطة، يختار الفعل الذي له نتائج يفضلها هو.

عندما تكون النتائج غير محددة تكون الأمور أكثر تعقيدًا. تفترض النظرية أن صاحبنا لديه تصنيف كامل لكل النتائج الممكنة بغض النظر عن احتماليتها، فهي تفترض أن معلوماته كاملة؛ فهو يعرف مدى احتمالية كل نتيجة (على وجه الدقة، لديه توزيع احتمالي ذاتي كامل ومنسق ومن ثم لديه وجهة نظر ذاتية لفرضية، على سبيل المثال، بسمكتين أو ثلاث أو أربع وهكذا، وهذا لا يجعله يسقط في تناقضات). ونظرًا لأنّ لديه أيضًا حاسوبًا داخليًا كاملًا؛ فيمكنه أن يحسب الآن المنفعة المتوقعة من صناعة شبكة أو عدم صناعتها. فالمنفعة المتوقعة هي حاصل جمع المنفعة من كل نتيجة ممكنة مخصومة من احتمالية عدم حدوثها في الواقع. ولفهم هذه الفكرة، تخيّل أن ثمة رهانًا بجنيه إسترليني واحد على بطاقة يتم اختيارها بطريقة عشوائية من ورق لعب كاملة، مع مكافأة سخيّة قدرها 5 جنيهات إسترليني لبطاقة البستوني، و3 جنيهات إسترليني لأي بطاقة حمراء. وبافتراض أن المنافع تنعكس في الأرباح أو الخسائر، فإن الرهان على بطاقة البستوني هي منفعة متوقعة قدرها 0.25 (5جنيهات إسترليني / 4جنيهات إسترليني – ناقص 1 جنيه إسترليني) ويكون الرهان على البطاقة

(1) روبنسون كروزو هو بطل الرواية التي كتبها الكاتب الإنجليزي دانيال ديفو عام 1719، التي تروي قصة الشاب المغامر الذي يفر من أسرته ليعيش حياة البحار المغامر. ولكن بعد تعرض سفينته إلى الغرق ونجاته، يجد نفسه على جزيرة نائية في عزلة تامة. (المترجم)

الحمراء قدرها 0.5 (3جنيهات إسترليني /2 جنيه إسترليني، ناقص1 جنيه إسترليني). يرفض الفاعل العاقل دومًا الأفعال التي لها منفعة متوقعة أقل، ولا يبالي بتلك الأفعال التي لها نفس المنفعة المتوقعة. لاحظ أنّه ربما يحتاج الحساب إلى السماح بتفاوت التكاليف بالإضافة إلى الاحتمالات المتفاوتة.

تجعل مثل هذه التعقيدات الأمر واضحًا وهو أن الفاعل العاقل، وبشكل مثالي، كان حقًّا مثاليًا جدًّا. فلا أحد منّا كان في وقت مضى لديه مثل هذه المجموعة الكاملة والمتّسقة من التفضيلات الزائدة عن الحد، حتى من النتائج الشبيهة. فليس لدينا معلومات كاملة وجهاز عمل لاحتمالات ذاتية في عالم لا يقيني، فهذا أمر مصطنع بشكل واضح، وبرغم ذلك فإنّ هذه حالة مثالية لمفهوم بسيط وفعّال للعقلانية. فنحن نتصرف بعقلانية، عندما نعرف ما نرغب فيه، فعندما يكون لدينا فكرة حصيفة عن مدى احتمالية أن مسار فعل ما من الأفعال يُرضينا بأي ثمن، فإن اختيار الفعل يُعدّ أكثر الوسائل الفعّالة لتحقيق غايتنا. إن الفعل العقلي هو فعل أداتي. ولا يهم إذا كان الناس يفضّلون البرتقال أكثر من التفاح، والبنادق أكثر من الزبدة، أو الفضيلة أكثر من الرذيلة. ولهذا، يكون للفاعلين العقلاء تفضيلات «متسقة» وعقلانية، إذًا -وإذًا فقط- كانت اختياراتهم تُحقق الحدّ الأقصى من المنفعة المتوقعة. ليس ثمة سؤال آخر عن عقلانية غاياتهم. والأسئلة التي يمكن أن تنتظر هي ما إذا كانت التفضيلات هي التي تسبب الأفعال أم هي مشتقة فحسب مما تم اختياره.

يمكن أن نكون واضحين الآن إزاء المصلحة الذاتية. لقد دفع إيدجورث الناس لكي يكونوا محترمين لذواتهم وأنانيين -على الأقل في عالم التجارة- لدرجة أنهم كانوا يحققون مصالحهم الذاتية كل يوم، بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى. وبشكل عام، يُطلَق على علم الاقتصاد «العلم الكئيب»، لأنَّ علماء الاقتصاد يأخذون في الغالب بوجهة نظر مماثلة لوجهة النظر التي تقول إن الفاعلين موجَّهون بتفضيلاتهم الخاصة. وبهذا المعنى، فإنّ القديسين لهم مصالحهم الذاتية مثل مرتكبي الخطيئة، وإن نظَرية الاختيار العقلي غير ملتزمة بأي وجهة نظر حيال الكيفية التي يكون عليها القديسون، أو مرتكبو الخطيئة. وبرغم ذلك سنحتاج إلى طرح سؤال لاحق، وهو: ما الذي يُلزِمنا -فلسفيًا- أن نفترض أن الفاعلين يسعون إلى تحقيق الحدّ الأقصى من منفعتهم المتوقعة؟

نظرية الألعاب

تبدأ نظرية الاختيار العقلي بفاعل واحد في بيئة مستقلّة. وبعد تقديم تعريف أساس للاختيار العقلي، تستكشف النظرية بعد ذلك الآثار التي جعلت الفاعل غير متأكّد من نتائج الفعل. تحدد البيئة المتغيرات، حيث تتم بداخلها الاختيارات. فالبيئة الثابتة ليست مطلوبة، لكن البيئات الديناميكية مستقلة عن قرارات الفاعل. إنها ليست كما لو أنها إله البحر الذي يُحاول توقع حركات كروزو. إن استدعاء الخيارات هو اتخاذ قرار في بيئة مستقلة متغيرة. فبمجرّد دخول الرجل فرايدي المشهد، أصبح يعتمد اختيار كروزو العقلي على ما سيختاره فرايدي. فكل واحدٍ منهما يحتاج إلى استراتيجية ما تفسر استراتيجية الآخر. فاستدعاء الاختيارات يرتبط بهذه الطريقة الاستراتيجية في بيئة مثالية، حيث كل فاعل عقلي يعرف، من بين أشياء أخرى، أن الفاعلين الآخرين هم عقلاء بالمعنى الذي تم تحديده بالفعل.

يبدو أن هذا أمر مروع، إذ لا تزال الفكرة الأساسية بسيطة. إذ يتطلب السيناريو الأساسي اثنين من الفاعلين، كل واحد منهما لديه اختيار واحد من فعلين. ولتجنب الوقوع في أي لبس يمكننا الإشارة إلى الفاعلين بـ«هو» و«هي» بحيث نحل محل كروزو وفرايدي من الآن بـ«جاك» و«جيل». لنفترض أن «جاك» و«جيل» سائقان لسيارتين يلتقيان عند نهاية الجسر الضيق، حيث هناك مساحة لسيارة واحدة فقط. هنا يجب على كل واحد أن يختار ما إذا كان يتحرك أم يقف. هناك أربع نتائج محتملة:

(توقف، توقف)، (تحرك، تحرك)، (توقف، تحرك)، (تحرك، توقف). الموقف هنا عبارة عن لعبة، يظهر هذا الرسم التخطيطي لهذه اللعبة في الشكل 6.1.

		«جيل»	
		تحرك	توقف
«جاك»	توقف	«الألعاب»	النظم
	تحرك	لاعبو الأدوار	الفاعلون

الشكل 6.1

يعتمد ما يحدث، بشكلٍ جزئيٍّ، على الكيفية التي يصنف كل لاعب من خلالها النتائج الأربع. ومع ذلك فإن ما هو أكثر أهمية هو أنّ ما سيحصل عليه كل واحد قد يتوقف على اختيار فعل يقوم به اللاعب الآخر. وكل واحد يجب أيضًا أن يسمح بالطريقة التي يُصنِّف من خلالها الآخر النتائج، وأيضًا الطريقة التي يُفكّر الآخر من خلالها، وبالتأكيد يحتاج «جاك» إلى أن يعرف ما الذي تتوقعه «جيل» منه أن يفعله، والعكس. يمكننا الترويج لهذه الفكرة بطريقة أفضل بالنظر لأربع ألعاب أساسية.

أربع ألعاب أساسية

1- التنسيق:

لنفترض مبدئيًا أنه لا يوجد عقول تنتظر. ومن ثَمَّ، ستكون لدينا نتيجتان، كل نتيجة لها مرتبة تساوي الأفضل (ونتيجتان أدنى) وهذا الذي يجعل اللعبة لعبة تنسيق كما هو مبين في الشكل 6.2.

يمثل زوج الأعداد في المربعات مكافأة لكل لاعب. فهناك لاعب أول من الشمال (من الصف الشمالي)، ثم اللاعب الآخر من أعلى (العمود العلوي). ومن ثَمَّ يُخبرنا الرقم (1.1) في المربع السفلي الأيسر بأنّه إذا تحرَّك «جاك» وتوقَّفت «جيل»؛ يحصل «جاك» على (1)، وتحصل «جيل» على (1). يمكن تمثيل أعداد المكافآت، في بعض الأحيان، بـ«سلع» معينة تساوي مبالغ من المال (أما إذا كانت السلع رديئة ستكون مسبوقة بعلامة ناقص). وفي

بعض الأحيان يتم التفكير فيها باعتبارها «منافع»، وهي الوحدات الشهيرة التي قال بها جيرمي بنتام (Jeremy Bentham) في حساب التفاضل والتكامل، التي كان يأمل يومًا أن يتمكن النفعيون من حساب السعادة لأكبر عدد ممكن عند الاختيار بين الأفعال أو السياسات الاجتماعية. تُمثّل في بعض الأحيان هذه المنافع تفضيلات كل لاعب فحسب، على عكس كميات أي شيء، ولهذا يخبرنا الشكل 6.2 فقط أن كلا اللاعبين يفضل نتيجتين حيث يُنسقان مع النتيجتين اللتين لم يفضلاها. وإني أُرجِئ أي استفسارات عما إذا كان من المهم معرفة كيفية قراءة الأعداد النفعية، كما يطلق عليها عادة أم لا.

نجد في الشكل 6.2 كلًّا من: «جاك» و«جيل» عالقين. بمعنى ما، ثمّة حلّان للعبة. وبمعنى آخر لا يُوجد حلٌّ لها. فنتيجة (توقف – تحرك) هو حل. بمعنى آخر، إذا توقف «جاك» فإن الاختيار العقلي لـ«جيل» هي أن تتحرّك، وإذا تحرَّكَتْ «جيل»، فإن الاختيار العقلي لـ«جاك» هو أن يتوقَّف. وهذا من شأنه أن يقدم لنا فكرة حاسمة عن توازن ناش(Nash)، الذي هو زوج من الاستراتيجيات بحيث كل استراتيجية تخصُّ لاعبًا، وتكون الواحدة الرد الأفضل على الأخرى. وهذا الزوج يشكل توازنًا لأنه نتيجة مستقرة، ولأنّه لا تُوجد لديه استراتيجية هي أفضل بالنظر إلى استراتيجية الآخر (يُسمّى «توازن ناش») نسبة إلى جون ناش(John Nash) (المنظّر لنظرية اللعب). فنتيجة (توقّف- توقّف) ليست توازنًا، لأنه إذا توقَّف «جاك»، فإن الاختيار العقلي لـ«جيل» هو أن تتحرك.

		«جيل»	
		توقف	تحرك
«جاك»	توقف	0.0	1.1
	تحرك	1.1	0.0

شكل 6.2 لعبة التنسيق (1)

وإذا كانت نتيجة (توقف -تحرك) هي التوازن الوحيد، قد نستنتج أن اللاعبين يعرفان ما الذي يجب عليهما فعله. لكن نتيجة (تحرك، توقف) تكون شيئًا آخر. ولهذا ربما يأخذ كل واحد منهما في الاعتبار رمي قطعة النقد، وهذا يُقدّم فكرة أخرى هي فكرة الاستراتيجية المختلطة، التي سأذكرها بإيجاز ثم نضعها جانبًا، لأنّها تفسر أناقة وتأثير التحليل الأساسي. فالاستراتيجية المختلطة هي استراتيجية يتوصّل إليها المرء، إذا جاز لنا التعبير، باستخدام نرد ذي ثقل لاتخاذ قرار. هنا «جاك» يمكن أن يلعب «توقف» مع احتمال نصف، فإذا عرفت «جيل» ذلك، فلن تتمكن من تحسين وضعها أيضًا، ولا يمكن لـ«جاك» أن يفعل ما هو أفضل عن طريق تغيير الاستراتيجية. يمكن أن يشكل زوج الاستراتيجيتين توازنًا للاستراتيجية المختلطة (يجب عدم قراءة المثال كافتراض أن النصف هو القيمة الاحتمالية الوحيدة المناسبة، أو أنّ ثمة توازنًا للاستراتيجية المختلطة فقط، وهي أن اللاعبَين يبقيان عالقَين هناك). إذًا، في لعبة التنسيق هناك توازنان (أو أكثر)، وإنه يجب على كل لاعب من اللاعبَين الاثنين أن يقرر ما الذي يهدف إليه. وإذا كان الشكل 6.2 يعبر عن لبّ الموقف، فلماذا لا تُعدّ الجسور الضيقة مصدرًا للفوضى؟ كيف يمكن في هذه الحالة لقائدي السيارتين تنظيمُ المرور على الطرق، بحيث لا يكون كل واحد منهما، بشكل مجرد غير مبالٍ أن يبقى على جهة اليسار أو أن يبقى على جهة اليمين؟ كيف يتمكن الغرباء، بشكل عام من تنسيق هذا مئة مرة يوميًّا؟ تبدأ الإجابة الأولى بالإشارة إلى أن الشكل 6.2 يتمثل في لعبة الطلقة الواحدة التي تتم بمعزل عن الأخرى. ستكون الأمور مختلفة إذا كانت تنتمي إلى سلسلة أو لعبة فائقة. فإذا كان كل من «جاك» و«جيل» يصلان بانتظام إلى الجسر في نفس الوقت، ربما يظهر اتفاق ما، على سبيل المثال، وهو أنه يتعيّن على «جيل» أن تَتحرّك أولًا. حتى لو تقابلا وجهًا لوجه فقط، فإنهما قد يستفيدان من اتفاقات ظهرت في ألعاب أخرى، مثل «السيدات أولًا» أو «السائق المسافر سفرًا شاقًا، له حق الطريق» أو إنهما قد يتحدثان ويتفقان على حل. يبدو أنّ ثمة العديد من الاحتمالات، ولكن نحتاج إلى السير بحذر، فإذا كانت نظرية الألعاب أداة قوية لتحليل الحياة الاجتماعية فيجب ببساطة ألّا نفترض وجود مثل هذه الاتفاقات. ففي صياغاتها الطموحة إلى حدٍّ ما، تحتاج النظرية إلى أن توضح الكيفيّة التي يمكن أن يصل من خلالها الفاعلون العقلاء إليها، وعلى وجه الدقة توضيح الكيفية التي تجعلهم يُقدّمون نتيجة واحدة بارزة أو محورية للتركيز

عليها. كما لا تفترض أن اللاعبَين يمكنهما إبرام اتفاقات بمساعدة اللغة، فكما يفترض عادة المنظّرون لنظرية الألعاب، إذا كانت اللغة قد ارتكزت على اتفاقات. ثمّة عمق هنا سنعود إليه.

وفي الوقت ذاته، ليست كل ألعاب التنسيق لها تجانس الشكل 6.2، حيث تم ترتيب التوازنين بشكل متساوٍ من فعل كلا اللاعبين. يوضح الشكل 6.3 لعبة التنسيق بحيث يفضل كلٌّ من «جاك» و«جيل» أن تتحرك «جيل» أولًا. ولكن ما زال هناك توازن ثانٍ، حيث يختار «جاك» أن «يتحرك»، وأفضل رد من «جيل» هو أن «تتوقف». ففي هذه الحالة هل قام «جاك» حقًّا بالأفضل حيث اختار «يتحرك». لكن هذا سيكون مردوده (1.1) وهو أسوأ لكليهما من (2.2). عندما تكون نتيجة ما هي أفضل لكلا اللاعبين فإنه من الطبيعي افتراض أن اللاعب يكون عاقلًا عندما يلعب الاستراتيجية التي تساهم فيها. (يُطلق على مثل هذه النتيجة «أفضلية باريتو» المنسوبة إلى فيلفيريدو باريتو (Vilfredo Pareto)[1]، حيث تكون النتيجة أفضل- باريتو من أخرى إذا كان على الأقل هناك لاعب يعمل بشكل أفضل، ولا أحد منهما يعمل بشكل أسوأ). في هذه الحالة يكون لدى لعبة التنسيق في الشكل 6.3 حلٌّ فريد، برغم أن هذا التفكير الذي يبدو على أنه لا يقاوم سيتم نقده لاحقًا.

		«جيل» تحرك	«جيل» توقف
«جاك»	توقف	2.2	0.0
«جاك»	تحرك	0.0	1.1

شكل 6.3 لعبة التنسيق (2)

إن النقطة الأساسية في ألعاب التنسيق هي أن اللاعبين لديهما مصلحة

(1) وضع فلفريدو باريتو (1848-1923) عالم الاقتصاد الإيطالي المبدأ المعروف باسمه أو مبدأ 20/80، حيث يقسم باريتو المجتمع إلى قسمين: قسم يمثل القلة المتحكمة (القمة) ويمثلون 20% لامتلاكهم المال والتأثير، ويمثل القسم الآخر الكثرة البسيطة (القاع) وهم 80%. (المترجم)

متبادلة من التنسيق. ونظرًا لعدم وجود تضارب مصالح سيكون الأمر غريبًا إذا فشل الفاعلون العقلاء في إيجاد حلول متبادلة مفيدة، على الأقل من خلال اللعب المتكرر. على أيّ حالٍ، يقدم هذا التفكير، ظاهريًا مفتاحًا بسيطًا لوجود مجتمع، يتم تحفيز كل فرد فيه على حِدة لتحقيق المصلحة الذاتية، شريطة أنْ تتمّ خدمة المصالح الفردية المتبادلة. ومِن ثَمّ ليس من المستغرب أن يُشكّل الأفرادُ الجمعيات. ليس ثمة لغز يتعلق بظهور مجتمع يحسن من حالة طبيعة الجميع. علاوة على ذلك لا تحتاج الاتفاقات التي تفيد الجميع إلى فرضها على الفاعلين العقلاء؛ ولهذا إذا كانت المصالح لا تتعارض مطلقًا فيمكن تحليل المجتمع المدني على أنه مجموعة من الألعاب المنسّقة، ويكون أصحاب المذهب الفوضوي (الأناركيون) مُحقِّين في الإبقاء على مجتمع دون حكومة، فهو ممكن ومرغوب فيه.

2- معضلة السجين

نظرًا لأننا نُحلّل عالَمًا مثاليًا يكون فيه الجميع عقلاء تمامًا، فلا يمكن الاعتراض على يوتوبيا أصحاب المذهب الفوضوي، لكن الحياة الاجتماعية ليست طوباوية في الممارسة، إذ قد تتعارض المصالح حتى في اليوتوبيا. فعندما يكون الصراع مجرّدًا فإن نظرية الألعاب لا تملك حلولًا لوقف الحرب. أما عندما تتداخل المصالح دون توافق تكون نظرية الألعاب ساحرة.

لنفترض أن «جاك» و«جيل» أصبحا على دراية واكتشفا أنهما يتبادلان ميلًا نحو الجريمة، وسرعان ما ارتكبا عمليات سطو وتدرّجًا حتى وصلا إلى القتل. ولكن الشيء المحزن الذي حدث لهما هو أن قوات الشرطة اليقظة ألقت القبض عليهما. يُمكن للشرطة أن تثبت ذلك دون اعتراف؛ يضع رئيس الشرطة الماكر كل منهما في زنزانة منفصلة ويقدم عرضًا لكل منهما. فهو يؤكد لكل واحد منهما على أنه «إذا كنت حريصًا على الاعتراف بالجريمة» فإن شريكك/شريكتك لن تعترف، وعندئذ تكون حُرًّا تمامًا، سيتم توجيه الاتهام إلى شريكك/شريكتك وإعدامه/إعدامها، وسيُفرج عنك/ عنكِ. ولكن قد يحدث العَكس أيضًا، فقد يعترف شريكك/شريكتك على أنك لم تفعل ذلك. أما إذا اعترف الاثنان، فسيتم توجيه الاتهام إلى الاثنين بالقتل، وسيحصلان على عقوبة مدتها عشر سنوات كمكافأة على المساعدة. ولكن إذا لم يعترف أي منكما، فستحصل/ين على عامين نظير السرقة. يتم تقديم هذا العرض لكليهما. أفترض أنّ كل هذا يمكن أن يحدث وجهًا لوجه وأن كلًا من «جاك»

و«جيل» يعرفان ذلك فما الاستراتيجية العقلية لكل لاعب؟

تنظّم اللعبة التي تم تقديمها في الشكل 6.4 حيث عدد المنافع يعد تمثيلا للتفضيل، النتائج الممكنة. حيث إنّ وضعية (صامت، صامت) تفوق وضعية (اعتراف، اعتراف)، لكنهما مختلفتان بشكل حاد مع البقية. سيكون «جاك» في وضعية أفضل إذا اعترف. وفي المقابل ستكون «جيل» في وضعية حرجة وسيئة. قد يبدو لأول وهلة أنّ كلّ لاعب لديه استراتيجية عقلية تعتمد على ما هو متوقّع فعله من الآخر. وبعد كل هذا فإن الصمت هو استراتيجية أفضل لكليهما من الاعتراف. تعرض نظرية اللعب على «جاك» أن يفكّر في أنه إذا اعترفت «جيل»، فمن الأفضل له أن يعترف هو (عشر سنوات أفضل من الإعدام)، وإذا ظلّت «جيل» صامتة، فمن الأفضل له أن يعترف أيضًا لأنّ (الحرية أفضل من سنتين في السجن)، ومن ثَمَّ فإنّ الاعتراف أفضل له مهما فعلت «جيل»، وباستدلال مماثل فإن الاعتراف يكون أفضل لها مهما فعل «جاك». ولهذا كلاهما اعترف غير مبالٍ، وأنزلهما رئيس الشرطة الراضي عن نفسه لمدة عشر سنوات.

وللوصول إلى هذه النتيجة بطريقة مجردة، ننظر في عدد المنافع أولًا من وجهة نظر «جاك» ثم من وجهة نظر «جيل». يلاحظ «جاك» أن «الاعتراف» يُحقّق له (4) وصمْته يُحقّق له (3). وإذا اختارت «جيل» العمود العلوي الأيسر، فإن اعترافها يحقق له (2)، ويحقق صمتها له (1)، إذ اختارت العمود الأيمن. ومن ثَمَّ، فإن الاعتراف هو الاستراتيجية الحاكمة لأنها أكبر من استراتيجية «الصمت» الحاكمة. وبالمثل، فإن ما تتحصل عليه «جيل» (4) أكثر من (3) في الصف العلوي و(2) أكثر من (1) في الصف السفلي؛ ما يجعل «الاعتراف» هو استراتيجيتها الحاكمة. إن الفاعل العاقل لن يختار الاستراتيجية الحاكمة.

«جيل»

		معترف	صامت
«جاك»	صامت	1.4	3.3
	معترف	2.2	4.1

شكل 6.4 معضلة السجين

هل الشرّ غائب بين اللصوص؟ لا، وإلّا كان الوضع كارثيًا كما في الشكل 6.4. وفقًا لتوازن ناش الفريد، فالاعتراف هو أفضل ردّ على الاعتراف، والصمت ليس هو أفضل ردّ على الصمت. ولكن كيف حاصرهما رئيس الشرطة بالضبط؟ الافتراض كان واضحًا وهو الخدعة، بأن يضعهما في زنزانتين منفصلتين بحيث لا يمكنهما التواصل بشكل جيد، ويعطيهما دقائق ليخططا معًا استراتيجية مشتركة. لا شكّ أنهما سيوافقان على التزام الصمت، ولكن هل سيحتفظان بموافقتهما؟ فكل واحد يختار الآن ما إذا كان يحتفظ بالصمت أم يقطعه. استبدال «يحتفظ» لصالح «الصمت» و«يقطع» لصالح «الاعتراف» في الشكل 6.4 يبدو عادلًا بما فيه الكفاية. فكل واحد يصنف بشكلٍ افتراضي النتائج كما في الجدول، عن طريق قياس الجمل المستنتجة.

النتيجة			التصنيف
الأنا	+	الآخر	
يقطع		يحتفظ	الأول
يحتفظ		يحتفظ	الثاني
يقطع		يقطع	الثالث
يحتفظ		يقطع	الرابع

إذا كان الآخر يلعب «يحتفظ» فمن الأفضل للأنا أن تلعب «يقطع»، وإذا كان الآخر يلعب «يقطع» فإن الأفضل للأنا أن تلعب «يقطع»، كما هو في الشكل 6.4. هناك استراتيجية حاكمة لكلا اللاعبين، وهي تلخص نتيجة أفضلية باريتو. بعبارة أخرى، فأعداد المنفعة غير مؤثرة، فالتواصل والاتفاق الواضح هو ترك اللعبة أساسًا كما هي من قبل. فـ«جاك» و«جيل» لديهما مصلحة متبادلة لتجنب الاعتراف ولكنهما لا يستطيعان -حتى الآن- الهروب من معضلتهما بالموافقة على التعاون؛ فالفعل أهم من الكلام، وهو ما لم يقله منظّرو نظرية الألعاب.

ماذا يحدث إذا تكررت اللعبة عدّة مرات؟ يبدو أن كل لاعب هنا سيدرك حماقة التمسك بنتيجة قليلة القيمة. لكن استراتيجية «العين بالعين» تبدو

واعدة أكثر. التزم باللعب في الجولة الأولى ثم استمر في ذلك، شريطة أن يفعل الآخر مثلك. فكلٌ من «جاك» و«جيل» يلعب وفقًا لاستراتيجية العين بالعين، وهي لعبة مكونة من عشر جولات لينال المكافأة كما في الشكل 6.4. ستظهر لكل واحد منهما نتيجة ثلاثين، بدلًا من العشرين التي تؤدي إلى تكرار استراتيجية لعبة الطلقة الواحدة، غير القابلة للتطبيق اجتماعيًا.

ولكن هذا التفكير يصطدم بعائق مثير. فلا يوجد في الجولة العاشرة شيء يمكن تحقيقه نظير اللعب التعاوني في الجولة الأخيرة. فنظرًا لعدم وجود جولة أخرى -حيث لا يمكن معاقبة اللعب غير التعاوني- فإنّ الجولة الأخيرة هي فعلًا لعبة الطلقة الواحدة مع الاستراتيجية الحاكمة القديمة. ولكن في هذه الحالة لا يوجد شيء يمكن تحقيقه نظير اللعب التعاوني في الجولة التاسعة، لأن اللاعبين العقليين، بغض النظر عن ذلك، سيلعبان وفقًا لاستراتيجيتهما الحاكمة في الجولة العاشرة. ينطبق الأمر ذاته على الجولات: الثامنة والسابعة والسادسة، وهكذا. يتهاوى النهج التعاوني بأكمله ونعود إلى الجولة الافتتاحية حيث سنجد أن «جاك» و«جيل» كليهما عقلانيان حتى يلعب أحدهما استراتيجية التوازن بغض النظر عن الآخر. كم هذا محزن!

تُعتبر سلسلة الاستدلال هذه نموذجية لبعض النتائج التي تبدو ملتوية والمتضمنة في نظرية اللعب، حيث تُقدّم إشكالًا مهمًّا سيتم اكتشافه لاحقًا. إذ لا يمكن الإبقاء عليها إذا كانت اللعبة بها العديد من الجولات اللانهائية، بحيث لا يعرف اللاعبون أي جولة هي الأخيرة. ولكن إذا تم الإبقاء عليها فمن الممكن أن تحمل العديد من جولات اللعب. تتكشف حالة التعاون منطقيًا وبسهولة في مئة جولة كما في عشر جولات، برغم أن المرء يمكن أن يفترض أن المشكلة تبدأ عندما تقترب اللعبة من النهاية. ولكن ما يثير الاهتمام أنه عندما يلعب اللعبة متطوعون من طلبة مختبر أبحاث علم الاقتصاد في جامعتي، فإن طول السلسلة (المعروف) يعد أمرًا مهمًّا، حيث تبدأ الانشقاقات فقط عندما تقترب النهاية، وينشق طلاب علم الاقتصاد قبل غيرهم. وهذا يتوافق مع التقارير الأمريكية المماثلة (التي تتضمن نقطة متعلقة بطلاب علم الاقتصاد). وأيضًا، وبشكلٍ أقلّ إحكامًا، مع ما يبدو في الحياة اليومية، هل الشرف الموجود بين اللصوص أكبر من الذي تشير إليه نظرية اللعب؟ إذا كان الأمر كذلك فهل نتصرف بطريقة علانية أم لا وَفقًا لها؟

وقبل التطرق إلى مثل هذه الأسئلة، ثمة لعبتان أخريان أستشهد بهما لما لديهما من القواسم المشتركة. الأولى ربما تكون كافية، ولكن نظرًا لأنها مختلفة وتميل إلى الظهور في مجالات مختلفة من المناقشات، سيكون هناك مساحة لكليهما.

3- الدجاج

عندما خرج «جاك» و«جيل» من السجن، كان الاثنان غاضبَين لدرجة أنّ خاضَا سباقًا مثل مراهقي تكساس في خمسينيات القرن الماضي (العشرين) (حيث سميت اللعبة على سلوكهم)، يحصل كل واحد منهما على سيارة، ويصطفّان في مواجهة بعضهما بعضًا على مسافة بعيدة، على طريق ناءٍ وخالٍ. في اللحظة التي يقود كل منهما السيارة في هذا الطريق السريع الضيق بسرعة تجاه التصادم المباشر، فإن من ينحرف أولًا سيكون هو «**الدجاجة**»، وسيكون فقدان الوجه لكليهما أمرًا فظيعًا، ولكن التصادم سيكون أفظع.

تختلف «الدجاجة» عن معضلة السجين في وجود توازنين مع استراتيجيتين مجردتين (غير مختلطتين) (انحراف - وسط) و(وسط - انحراف). فليس لدى «جاك» اختيار واضح لاستراتيجية ما من خلال استدلال مماثل، ولا لدى «جيل» أيضًا. وهذه تبدو نتيجة سعيدة، على الأقل في لعبة الدجاجة الفائقة، حيث يؤدي افتقار كل لاعب لاستراتيجية حاكمة إلى كارثة جماعية. ولكن قد يكون ثمة ضغط (وإن كان غامضًا حتى الآن) للتعاون كما في مُعضِلة السجين المتكررة، لكن لاعبي الدجاجة أقل استعدادًا للودّ. وبما أن «جاك» يعرف أنه من المنطقي أن تنحرف «جيل» إذا كانت لا تتوقع منه الانحراف، فإن هذا يدفعه إلى اكتساب سمعة التبجح. طريقة واحدة لاكتساب هذه السمعة هي أن يلعب لعبة الطلقة الواحدة، عن طريق وضع نفسه بشكل واضح على مسار التصادم من الجهة التي تعرف من خلالها «جيل» بأنه لا يستطيع التراجع عنها. تثري هاتان الاستراتيجيتان «بناء السمعة» و«الالتزام» كما يصفهما منظرو نظرية الألعاب ولكن بطرقٍ لا تُفيد اللاعبين، كما في معضلة السجين.

«جيل»

		وسط	انحراف
«جاك»	انحراف	2.4	3.3
	وسط	1.1	4.2

شكل 6.5 الدجاجة

وهذا يجعل من المقلق إيجاد تحليل عميق للعبة الدجاجة من لَدُن أولئك الذين يدرسون سباق التسلح. ثمة الكثير من الجدل حول ما إذا كانت اللعبة التي تكشف أكثر عن سباق التسلح هي لعبة الدجاجة أم هي معضلة السجين أم هي أي لعبة أخرى. ثمّة اعتقاد بأن لعبة الدجاجة تدفع صانعي القرار السياسي إلى استراتيجيات نووية ترعب البقية منا. ولكن سرعان ما ظهرت تعقيدات. فعلى سبيل المثال كانت سياسة التدمير المؤكد المتبادل (MAD) التي تقشعرُّ منها الأبدان، تُوصي بالتسلّح بالأسلحة النووية على أساس لا يجرؤ أحد على البَدء بلعبة الدجاجة. وحتى لو كان هذا من أجل السلام النووي فإن هذا قد يشجع ألعاب الدجاجة أن تكون أسلحتها أقلّ، ولكن لا أحد يجرؤ على الرد بضربة نووية.

حتى دون تتبع هذا المثال، يُمكن ملاحظة صراع آخر، وهي لعبة العالم الحقيقية، لعبة الحرب والسلام التي لا تُلعب بين فاعلين عقلاء مثاليين بل مع فاعلين أقل تجريدًا، أمثال: «جاك» و«جيل». لا يحتاج «جاك» أن يعرف ما إذا كانت اللعبة الحقيقية هي لعبة الدجاجة، بل إلى ما إذا كانت «جيل» تفكر فيها. ومع تعقّد الأمور ثمّة شعور بأنّ اللعبة لا يُمكن أن تفشل في إقناع اللاعبين بأنّ اللعبة لعبتهم، أيضًا لا يُمكن الاعتقاد في أنها مجرد «لعبة» من أي نوع، إذا لم يكن هناك تفاعل شديد بين منظّري اللعبة الأكاديميين وصنّاع القرار السياسي. (الذين يدفعون لمزيد من البحث) هذه هي الحالة التي يضع فيها علماء الاجتماع الأفكار في رؤوس الفاعلين، ويشكّلون العالم الذي يحاول علماء الاجتماع تحليله. فإذا كانت الحالة مثالية -كما أظنّ- فهذا يعطينا سببًا للتفكير، ليس

فحسب في فهم الفاعلين الذين لهم علاقة بتفسيرات علماء الاجتماع، بل أيضًا في وضعهم في تحدٍّ منهجي عميق كونها أشياء من العالم الاجتماعي.

4- معركة الجنسين

بعدما تهدأ الأمور في النهاية، يستمر «جاك» و«جيل» في شراكتهما، ولكن لم تنته مشكلاتهما بعد. إذ سرعان ما يجدان نفسيهما يلعبان لعبة معركة الجنسين. هذه اللعبة التي اتخذت اسم Thurberesque أو الوسط الفرويدي من خلال السيناريو التالي: اتفق «جاك» و«جيل» كلاهما على قضاء أمسية معًا، إمّا مصارعة الثيران وإمّا حفلة موسيقية، ولكنَّ كليهما نسي أن يتفق، وفات أوان التواصل بينهما. يفضل كلّ واحد منهما أن يذهب في شراكة الآخر أكثر من أن يذهب بمفرده، ولكن «جاك» يُحب مصارعة الثيران و«جيل» تحب الحفلة الموسيقية، وكل واحد منهما يُحب أن يختار المكان الذي يذهب إليه. وبالنظر إلى التفضيلات المبينة في الشكل 6.6. كيف ينبغي لكل واحد منهما أن يختار؟

«جاك» / «جيل»	مصارعة الثيران	حفلة موسيقية
مصارعة الثيران	4.3	2.1
حفلة موسيقية	1.2	3.4

شكل 6.6

معركة الجنسين

كلٌّ من (4.3) و(3.4) متوازنان، ولكن بالنسبة للعبة الطلقة الواحدة ليس هناك استراتيجية مجردة. إذا تم إبرام اتفاق، على سبيل المثال، بأن تنصاع النساء لرغبات الرجال، عندئذ قد تكون اللعبة الفائقة حتمية وربما تكون لعبة الطلقة الواحدة في مجتمع ما هي الاتفاق المتداول. وبمجرد

أن يعتقد «جاك» أن «جيل» تتوقع منه أن يذهب إلى مصارعة الثيران، وأن «جيل» تعرف ذلك، تصبح مصارعة الثيران الاختيار العقلي لكليهما. تعمل هذه التوقعات في اللعبة المتكررة على ربط «جيل» بسلسلة مصارعة الثيران، وهي إشارة رمزية لأي مجتمع يتأثر بمواجهات الطلقة الواحدة بافتراض أن «جاك» يطلق الطلقات و«جيل» تلتزم، احتمال أن يوجد هنا درسٌ مفيدٌ، بشكل كبير، بطبيعة السلطة، ولماذا يعتبر الخاسرون «عقلاء» لاحترامهم توزيع السلطة، التي تعمل ضدهم. فعندما تفقد الاستراتيجيات التوازن فما يناسبهم هو الأسوأ. فعلى سبيل المثال، يتعلق الأمر بما إذا كان هؤلاء الذين يندفعون إلى صفقات السوق الحر ينظرون إلى أنفسهم على أنهم يتصرفون بحرية ورضا، أم على العكس، قد تكون أداة تساعد على اغترابهم.

ليست هذه الألعاب الأربع هي الوحيدة التي تستحقّ المعرفة ولكن أتطلع إلى أن تكفي لإثارة الشعور بتحليل نظري للعبة والإشارة إلى بعض التطبيقات المفيدة وإثارة أسئلة تتعلق بأساسها، في هذه اللحظة. على أيّ حال يمكننا معالجة صياغة ادعاء النزعة الفردية الشاملة للمؤسسات الاجتماعية وللمجتمع ككل. وسأقدّم بعض الملاحظات العامة الخاصة بالنظريات الاجتماعية المستندة على مفهوم العَقْد وإثارة صور تتعلق بتحليل المعايير الاجتماعية.

العقد الاجتماعي

غالبًا ما يتم تقديم ادعاءات طموحة لنظرية الألعاب كأداة للتحليل الاجتماعي خاصة من أولئك الذين ينظرون إليها على أنّها الحد القاطع للنزعة الفردية العامة. هناك تأكيدات قويّة من جون ستيوارت ميل على أن «ليس لدى الناس في المجتمع أي خصائص، بل الخصائص هي تلك المستمدة من قوانين طبيعة الإنسان الفرد التي يُمكن أن تظهر فيه» (ص10). وأيضًا تأكيدات من جون إلستر على أن «الوحدة الأوّلية للحياة الاجتماعية هي الفعل البشري الفردي» (ص19). وبرغم ذلك نُولَد في عالم من المؤسسات التي تُشكّلنا اجتماعيًا وتُشكّل أهدافنا وقيمنا وتُحدّد خياراتنا وتقاوم زوالنا. ولكن ما الذي يجعل ادعاء إلستر لتفسير المؤسسات

الاجتماعية والتغير الاجتماعي، الّذي يُوضّح كيف تنشأ المؤسسات نتيجة فعل وتفاعل الأفراد، ادّعاءً معقولًا؟

والسؤال الأعم هو: لماذا تُوجد المجتمعات من الأصل؟ والإجابة البسيطة: لأنها تُجسّد عقدًا اجتماعيًا، حيث توجد جماعات من الأفراد ترى أنّه من المنطقي أن تتعاون معًا. توضح ألعاب التنسيق هذه الإجابة بسهولة عندما تقدّم افتراضًا معقولًا وهو أن المؤسسات الأساسية هي ببساطة، نوع من الاتفاق ينشأ نتيجة تكرار اللعب كدليل على وجود توازنات متعددة. ما دام لا يُوجد تضارب مصالح، ليس لدى الأفراد ما يخسرونه ويكسبون الكثير من خلال التصادم مع القواعد التي تناسب الجميع. وبرغم أنّه لا يمكن تحليل كل مؤسسة على أنها وديعة ناتجة عن ألعاب تنسيق سابقة، فليس من المعقول افتراض أن المجتمعات تعتمد في النهاية على المصلحة الذاتية المتبادلة. ولهذا يُمكن تحليل وجودها كحل لمشكلة التنسيق الأساسية. ولتعزيز هذه الفكرة العبقرية، من المعقول التفكير، بشكل خاص في اللغة بوصفها مجموعة من الاتفاقات التي تخدم مصلحة التنسيق المتبادل. لا يهمّ أن نسمي ورقة اللعب «البستوني»، ولكن بشرط أن نتفق جميعًا على نفس الاسم، فاللغات المختلفة هي حلول مختلفة لنفس لعبة التنسيق النهائية. ومِن ثَمّ، ربما تكون هذه المخططات المختلفة ضامنة للمفاهيم الأخلاقية. ومِن ثَمّ، تضمن هذه المخططات المختلفة للمفاهيم الأخلاقية أو المعيارية للمجتمعات الاستقرار في التفكير والكلام والعمل.

فإذا كان هذا هو كل ما في الأمر، يُمكن أن يَنشأ المجتمع، نظريًا من خلال نوع من العَقد الاجتماعي الذي لا يحتاج إلى إجراءات، حيث يوجد دون حكومة. ولا يُمكن دَحض هذا المذهب الفوضوي البهيج من خلال إجراءات سابقة متحكّمة بشكل واضح، لأنّ هذا قد يجعل عملية التنسيق تذهب سُدى. أحد الموضوعات الفوضوية (الأناركيّة) الممتعة هي أن الحكومة ضرورية بالفعل، ولكن فقط لعلاج الأمراض التي تتسبب فيها الحكومة ذاتها التي من دونها لا توجد مثل هذه الأمراض لعلاجها. قد يلهم التفكير المماثل الأفكار الليبرالية فيما يمكن أن يحققه السوق الحرّ تمامًا. برغم أن هذا لا يعني التقليل من الجهود الفكرية المضنية لعلماء الاقتصاد التي نتج عنها تعقيدات نظرية التوازن العامة. إنّ هذا الإجراء ضروري فحسب لتصحيح التشوّهات التي يمكن تحقيقها بشكل أفضل من خلال التعاون، غير المقنن، بين أفراد عقلاء تمامًا.

تجعل النظرة المضادة للعَقد الاجتماعي معضلة السجين لعبة حاسمة، وهذه النظرة لها أصول واضحة عادة ما نتتبعها في كتاب «اللفياثان»، لتوماس هوبز (Thomas Hobbes)، المنشور في عام 1651، أعقاب الحرب الأهلية الإنجليزية. فالتفكير في هذه الحقبة القاتمة جعل هوبز يُقدم تحليلًا فرديًا لطبيعة الإنسان والمجتمع، حيث يهدف من خلاله إلى تفسير فن صناعة الكومنولث والحفاظ عليه. يبدأ «اللفياثان» بعدّة فصول تُظهر الموجودات البشرية على أنها مخلوقات مدفوعة آليًا، حيث إن كل واحد منهم مصمم لتأمين سعادته الخاصة. ويشير هوبز في الفصل التاسع إلى أن «السعادة في هذه الحياة، لا تكون في راحة العقل الراضي، بل في التقدم المستمر للرغبة من شيء لآخر، لا من أجل الاستمتاع مرة واحدة فحسب، أو في لحظة زمنية ما من اللحظات، بل لتأكيد طريق رغبته المستقبلية إلى الأبد. هذه هي حالة الإنسان. فكل الجنس البشري له رغبة دائمة لا تهدأ في سلطة بعد أخرى، بحيث لا تتوقف هذه الرغبة إلا بالموت». هناك في هذه العبارة الكلاسيكية فكرة أنَّ كل فعل منطقي يهدف إلى تحقيق الحد الأقصى من المنفعة التي يتوقعها الفرد، لأن الحياة، وفقًا لهوبز «هي بحد ذاتها حركة» (الفصل السادس) ولا يمكن أن يظل الهدف راضيًا فترة طويلة.

في هذه الحالة لا تزال الكيفية التي يمكن أن يكون عليها المجتمع واضحة، حيث يغضُّ هوبز الطرف عن: صفات الجنس البشري التي تهتم بالعيش معًا في سلام ووحدة. في الفصل الثالث عشر وعنوانه «حالة الجنس البشري الطبيعية فيما يتعلق بسعادته وبؤسه» يكمُن الإشكال هنا أنه إذا كان ثمة شخصان يرغبان في نفس الشيء بحيث لا يمكنهما الاستمتاع به، عندئذٍ «يصبحان عدوّين»، ويعتقد أنّ «لطبيعة الإنسان ثلاثة أسباب رئيسة تجعلها في صدام: السبب الأول: المنافسة. والثاني: الحياء. والثالث: المجد. فالأول يجعل البشر يغزون لتحقيق مكاسب. والحياء الذي نطلق عليه الآن عدم الثقة، يؤدي إلى ضربات وقائية. أما المجد الذي هو مساوٍ بشكل فِضفَاض لما نُطلِق عليه الآن «المكانة»، هو ما يجعل الناس عدوانيّين عندما يشعرون أنهم بلا قيمة. تجعل هذه الأسباب -التي يدور حولها الصراع- الارتباطات هشّة على أقل تقدير. ومن ثَمّ «ففي الوقت الذي يعيش فيه الناس دون سلطة مشتركة تبقيهم جميعًا في رهبة، يكونون في حالة تُسمى حربًا، إذ إنّ مثل هذه الحرب هي حرب كل إنسان ضد كل إنسان. هذا الشرط هو حالة الطبيعة المظلمة التي يحتفِي بها

هوبز، حيثُ الخوف الدائم من خطر الموت وحياة الإنسان المنعزلة والفقيرة والشريدة والوحشية.

فكيف يتسنّى لنا العيش معًا في سلام ووحدة؟ من الأسباب التي يقدمها هوبز أنّ الناس تميل إلى السلام نتيجة الخوف من الموت، فالرّغبة في السلام والوحدة ضرورية لحياة رحبة، ولهذا يكون لديهم أمل للحصول عليهما من خلال مثابرتهم. تجعلنا مثل هذه المشاعر نميل إلى السلام، ولكن ليس هذا كافيًا للتغلب على أسباب الصراع، إذ إنّ ثمة سلطة مشتركة للبقاء في حالة الرهبة، وإلّا فإنّنا سنواصل غزو بعضنا بعضًا، الأمر الذي يُبقي استراتيجيتنا الحاكمة كما هي مهما فعل الآخرون. فنحن لا نزال أعداء «نرغب في أشياء لا يمكن امتلاكها مطلقًا، وبرغم أن كل واحد سيشارك في بنود السلام، فإنّ كل واحد سينتهكها إذا استطاع. ونظرًا لأن الأضعف لديه قوة كافية لأن يقتل الأقوى، إما عن طريق المكيدة السرية وإما بعمل اتحاد مع آخرين، فإنهم يتعرضون لنفس الخطر ذاته؛ فلا أحد في مأمن».

هناك خلاف بين منظّري نظرية الألعاب حول أي لعبة هي الأفضل لكي تضيء موضوع كتاب «اللفياثان». لكنّ هناك دليلًا واضحًا وهو أن هذه اللعبة هي معضلة السجين. فبرغم وجود عدد أكبر من اللاعبين، أي أكثر من «جاك» و«جيل» -وأكثر من وجهة نظر شخص ما- فإنّ المنظّرين لنظرية الألعاب يضعون مصطلحًا هو مشكلة المنتفع. فالكل يخدم السلام بطريقة أفضل من خدمتهم للحرب، ولهذا ربما نفترض أن السلام سيظهر تلقائيًا، ولكن لو حدث هذا، فإن كل لاعب بوصفه منتفعًا سيستفيد من المزايا، ولكنه يفشل في العطاء. فعلى سبيل المثال، إذا ظهرت اتفاقية سلام لحفظ الوعد، فإن المنتفع سيقدم وعودًا ويحصل على كل شيء في المقابل ولكنه لا يَفي بهذه الوعود. فإذا تصرف الجميع وفقًا لهذا النهج، فإن الجميع سيعود بالطبع إلى الحرب (حيث لا تتألف طبيعتها في قتال فعلي، بل في النزوع المعروف إليه أيضًا). لقد تم احتواء أُسسِ هذه الحجّة عند مناقشة موافقة كلٍّ من «جاك» و«جيل» على التزام الصمت دون جدوى في ص 125. عندما سُمح لهما بالتواصل في معضلة السجين.

بعبارة هوبز «الاتفاقات دون سيف ليست سوى كلمات، ولا سلطة يمكن أن تؤمّن أي إنسان على الإطلاق». (الفصل السابع عشر). ولهذا يحاجّ هوبز أن المهرب الوحيد هو أن تخلق سلطة لإبقاء الكل في حالة

رهبة وتسليح السلطة بالسيف «هذا هو اللفياثان» عنوان الكتاب، إنه السلطة ذات السيادة التي وضعها العَقْد الاجتماعي ليحمينا من الغزو المحلي والأجنبي. ويؤمن عهودنا مع بعضنا. تصف المقدمة «اللفياثان» على أنه إنسان مصطَنَع، ويظهر في المقدمة الأصلية على أنه مَلِك مُتوَّج بأسلحة الكنيسة والدولة. يبدو أن هذه الشخصية السيادية ترتدي سلسلة مُدرَّعة، ولكن عند الاقتراب منها تبدو أنّها، في الحقيقة، عبارة عن أفراد بشر بالِغة الصغر. إنه يعكس موضوع هوبز بدقّة، فالمجتمع هو مجتمع اصطناعي، يسمح للأفراد العقلاء بالهروب من معضلة السجين.

المعايير والتعاون

وهذا يُقدّم لنا طريقتَيْن يُحلّل من خلالهما أصحاب النزعة الفردية المعايير الاجتماعية، وهما أساستان بما يكفي لأن نُطلق عليهما نظريتين في العَقْد الاجتماعي. فهما ليستا فحسب نظريتَيْن، بل تشيران بشكل اتفاقي، إلى تقسيم النماذج الاجتماعية إلى نماذج تقوم على الاتفاق وأخرى تقوم على الصراع. تبدأ، بوجه عام، نماذج الاتفاق من التنسيق ثم تَحتاج إلى تفسير للمعايير التي ليست مجرد دعم ذاتي، إنها نماذج صراع تُصرُّ على أن مصالحنا الأساسية تتداخل ولكنها لا تتطابق بشكل قاطع، وهذا يثير مشكلة جوهرية وهي كيف يكون التعاون ممكنًا. نحن مدينون في كلتا الطريقتين للتفسيرات النظرية لدور المعايير في عالم كل الأفراد العقلاء فيه موجهون بتفضيلاتهم الخاصة.

تُقدّم النزعة الفردية المشتركة لعبة أساسية للتحليلين غير المتعاونين في لغة نظرية الألعاب، وهذه ربما تبدو طريقة جانحة لوصف لعبة التنسيق، حيث يكون لدى اللاعبين مصلحة مشتركة للتعاون. لكن منظّري نظرية الألعاب يصنفون لعبة ما على أنها لعبة تعاونية إذا كان اللاعبان يمكنهما الاعتماد على اتفاق ما، ويمكنهما الاحتفاظ به، حيث تظهر الاتفاقات حتى في ألعاب التنسيق التي ليست لها سمة إلزامية مطروحة بقوة هنا. في حين تفترض الألعاب التعاونية حلًا لمشكلة كيف تظهر المعايير ولماذا تستمر. تبدو ألعاب التنسيق على أنّها ليست في حاجة إلى افتراض معايير ومؤسسات، ومن ثمَّ تُعتَبر ألعابًا غير تعاونية. إنَّ المشكلة في جوهرها هي: كيف تؤدّي

ألعاب ما، إذا كانت غير تعاونية، إلى ألعاب تعاونية؟

كانت إجابة هوبز هي أنها لا تستطيع فعل ذلك مباشرة، ولكن يمكن للأفراد العقلاء أن يوافقوا على خلق سلطة لا يمكنهم الهروب منها بعد ذلك. فمع «اللفياثان»القابع في مكانه والمجهز بسيف، يُمكن أن تُبرم العقود اليوميّة والمساوَمات، مع العلم أن المنشقّين سيتم معاقبتهم. يتسلح الجميع في حالة الطبيعة، لأن تسليحهم أفضل من عدمه مهما فعل الآخرون. ولكن بمجرّد وجود سلطة تدّعي احتكار السلطة المشروعة، فإن الحصول على التسليح يتغيّر ويكون السلام والعيش الكريم ممكنَين. وهذا يفترض بقوة أن معايير مثل الالتزام بالوَعد وقول الصدق واحترام الالتزامات الأخلاقية بوجه عام، لا تعمل إلا بقدر ما هنالك من عقوبات. فنحن نكون خَيِّرين فقط عندما نربح من كوننا كذلك ونربح أيضًا عندما نكون متأكدين من العقوبة إذا كُنّا أشرارًا.

ومع ذلك فمن المثير للاهتمام اعتقاد هوبز بوضوح أنه برغم عدم وجود التزامات في حالة الطبيعة (فلا يوجد مكان لمفاهيم الصواب والخطأ والعدالة والظلم) فإن وجود «اللفياثان» يجعل هذه الالتزامات ممكنة التي هي حقًّا مُلزِمة أخلاقيًا. حتى أسرى الحرب الذين تم إطلاق سراحهم بعد وعدٍ بدفع الفدية، عليهم التزام بالدفع، حتى إذا كانوا بعيدين عن متناول العقاب. وهذا يتماشى مع إجابته المتوازنة على وجه دقيق عن «الأحمق» الذي قال عن نفسه إنه ليس هناك مثل هذا الشيء الذي يُسمى «عدالة» (الفصل الخامس عشر). ويظلّ هذا الأمر حاسمًا في النظريات التعاقدية المعاصرة في الأخلاق والعدالة مثل كتاب ديفيد جوتييه (David Gauthier) «قيم بالاتفاق» (1986). وإذا كان هوبز قادرًا على أن يُحافظ على ذلك، وبالنّظر إلى تحليله الخاص الذي هو قابلٌ للنقاش، فلن أناقش «اللفياثان» ذاته هُنا. إنّ القضية الحاسمة للغاية هي المحاولة ككل، تحليل المؤسسات على أنّها اتفاقات، والنظر إلى الاتفاقات على أنها ناشئة عن التفاعل بين فاعلين عقلاء ومصلحتهم المتبادلة.

لا يُمكن لأي مجتمع أن يعمل دون ثقة، لكن تفسيرنا للألعاب بين الفاعلين العقلاء بصورة أداتية، يترك الأمر غامضًا إلى حد أنه لا يمكن الثقة في الفاعلين العقلاء. وأعتقد أن هذا بسبب، ولو جزئيًا، عدم وضوح المعنى الدقيق لمفهوم «الثقة»، وأيضًا، لأنه لم يتم الحديث بعد، سوى القليل عن الكيفية التي يتم من خلالها دفع الفاعلين العقلاء.

ثمة معنى ضعيف «للثقة»، بحيث يُمكن لـ«جـاك» أن يثق فيما يفعل مهما كان متوقعًا ما سوف يفعله، وكأنه منبه موثوق من رنينه في الوقت المضبوط. بهذا المعنى يُمكن الثقة في أن «جاك» يُمكن أن يُحقق الحد الأقصى من منفعتِه المتوقَّعة، ولكي نواجه مشكلة الثقة نحتاج إلى أن نُمَيِّز هذا الاستخدام عن استخدامَين آخَرَين. إنّ القول إن المجتمع لا يمكن أن يعمل دون ثقة هو قول عـادة ما يحتاج إلى معايير اجتماعية لقول الصدق والوفاء بالوعود والاتفاقات، التي تعمل حتى في الظروف التي يمكن أن يخترقها دون عقاب، أو القول إنها في حاجة إلى أعضاء يدركون ويحترمون الالتزامات الأخلاقية. فإذا كانت المعايير الاجتماعية والالتزامات الأخلاقية مختلفة في الأخير، فإنها مسألة خلافية سيتم الحديث عنها بالتفصيل في الفصل العاشر. ولإبراز ما هو مشترك بين الجميع، ننظر بعين الاعتبار إلى وجهة نظر منظِّر نظرية الألعاب الذي يقول «إن الكلمات أرخص من الحديث عنها» إن الفكرة وراء هذا هي أن «جاك» سيفعل فقط ما يتناسب مع تفضيلاته، في حين أن «جيل» ستنصرف إلى تفضيلاته وليس إلى كلماته، فعلى سبيل المثال، يُمكن الثقة في عرضه لإبقائه صامتًا في لعبة الطلقة الواحدة فحسب إذا اختار أن يبقَى صامتًا. وعلى العكس فإنَّ الأشخاص الذين يلتزمون بالمعايير الاجتماعية أو المبادئ الأخلاقية عندما يُعطون للمرء كلمة تخلق سببًا فعّالًا للاحتفاظ بها.

وبمجرد أن تكون استراتيجيات بناء السمعة والالتزام متاحة للفاعلين العقلاء، يمكن لنظرية الألعاب أن تدفع الاتفاقات الملزمة بسهولة. لكن دافع الفاعل العاقل هو دافع متطلع فحسب. تشير كل مخططات اللعبة بوضوح إلى أن الأفعال مدفوعة فحسب بما تحققه من نتائج، فيمكن أن تتأثر تفضيلات «جـاك» بالعقوبات، وقد تكون بعض هذه العقوبات داخلية، ومن ثَمّ يمكن أن يشعر «جاك» بأنه فاسد إذا انتهك وعدًا، ولكن إذا كان الأمر كذلك فإنه يظهر على أنه عديم الجدوى كما في كتاب «علم النفس الرياضي». لا تبدو أسباب الفعل رجعية البتة، بمعنى العمل فقط بسبب حادثة سابقة، ولجعل هذا ممكنًا يحتاج إلى مفهوم للعقلانية يختلف عن المفهوم الأدَاتي لها الذي يحكم هذا الفصل.

ومع ذلك، ربما يكون هناك مجال لجعل الفاعلين أكثر تعقيدًا. إنّ المقارنة مع النفعية أمرٌ مفيدٌ. ففي وجهة نظرها الأوّلية يجب علينا دائمًا أن نعمل لنحقق أفضل النتائج، ويُمكن القول إنه إذا تبناها كلّ إنسان، فإنها

تؤدّي إلى مجتمع لا توجد فيه مؤسسة يمكن الثقة بها في الوفاء بالوعود، وستكون هذه النتيجة أسوأ مما سيحدث إذا تصرّفنا دومًا وفقًا لقواعد تؤدّي إلى أفضل النتائج إذا تمّ اتّباعها كلّها. ولهذا يُمكن أن تبدو قاعدة النفعية هي وجهة النظر الأفضل مع أسبابها الاستشرافية للفعل، استنادًا على أسباب رجعيّة. لكن النقّاد يشكّون في إمكانية أن تقوم النفعيّة بهذه الوظيفة إذا اعتبرنا الكانطيّة ليست سوى وجهة نظر من النفعية. وبالمثل، فإنّ الفاعلين العقلاء الذين كانوا أكثر تأملًا وبعدًا عن تفضيلاتهم الخاصة، ربما يعملون بطريقة أفضل لأنفسهم. ولكن ليس واضحًا أنه يمكن تقديم تغيير دون تدمير أساس نظرية الاختيار العقلي، التي يمكن أن تكون أكثر وضوحًا في الفصل التاسع.

وباستثناء ذلك، تبقى قضية قوية للتمسك بأن التعاون يتطلب، في بعض الأحيان، قبولًا مسبقًا للمعايير الاجتماعية أو الالتزامات الأخلاقية التي لا يمكن للنظرية، تفسيرها، منذ البداية. ومع ذلك لا أريد التشديد هنا على هذا الأمر. فالأمثلة المقدّمة كانت هي الأمثلة الخارجة عن نتائج توازن أفضلية باريتو. ولكن ما يجعل الشرف حاضرًا بطريقة عقلية بين اللصوص في معضلة السجين، أو في عدم الاعتداء المتبادل في لعبة الدجاجة، هو الحكمة الرفيعة. لم يثبت بعد أن الفاعلين الحكماء في حاجة إلى أن يكونوا مختلفين جذريًا عن الباحثين العقلاء عن ميزة ثانوية مع من بدأنا بهم.

حتى لو أن بعض الاتفاقات تبرهن على أنها عصية على التحليل، فإن هذا يثير مشكلة لصاحب النزعة الفردية عند تفسير قواعد المعايير والممارسات ولقواعد أخرى ما زالت تبدو واضحة. ولهذا اسمحوا لي أن أذكُرَ باختصار شديد مُشكلتَين أُخريَين نشأتا عن وجود توازن متعدد في الكثير من الألعاب.

أما المشكلة الأكثر وضوحًا فهي التي أظهرتها معركة الجنسين، حيث كل توازن يقسم الفوائد بشكل غير متساوٍ. فعلى سبيل المثال، إذا ظَهَر اتفاق ما بأن «جيل» تعمل ما يُرضِي «جاك»، فمن السهل معرفة سبب دَوام هذا الاتفاق. ولكن كيف يظهر توازن واحد بارز أو بؤري؟ الصدفة هي الإجابة الممكنة. ولكن بالنظر إلى الأمثلة المعقولة للعبة نجد أنّ المرء يميل للإشارة إلى توزيع السلطة. لا يُوجد في هذا الفصل أي دليل على طبيعة وأصول السلطة، حيث تؤدي الملاحظات الغامضة عن التطور الاجتماعي إلى حجب المشكلة، وأن خيال العقد الاجتماعي الواضح ليس سوى خيال.

أمّا المشكلة الأدقّ فهي المشكلة التي تهتم بفكرة الاتفاق. يتم تحليل الاتفاق على أنه مجموعة من التوقعات المتبادلة التي يُعزّز بعضُها بعضًا لجعل توازن ما بارزًا. فعلى سبيل المثال، يكون «جاك» عقليًّا على الطريق السريع عندما يبقى على اليسار، إذا توقع أن «جيل» ستبقى على اليسار أيضًا، والعكس صحيح. نعم، ولكنه يكون عقليًّا أيضًا عندما يبقى على اليمين إذا توقع أن «جيل» ستبقى على اليمين، والعكس صحيح. يعزز كلا الزوجين من توقعات كلٍّ منهما. ولكن، على وجه الدقة، كيف ولماذا تمنح هذه العادة الثابتة وهي البقاء يسارًا (في بريطانيا) «جاك» سببًا كافيًا للبقاء يسارًا المرة القادمة؟ الإجابة أن اليسار أصبح هو البارز، وهذا يطرح سؤالًا ودهشة، ولكن ليس هناك ما يقال أكثر مما عُرض. فاليسار هو الاختيار العقلي لـ «جاك» فقط إذا توقع أن «جيل» تتوقع.... (هو يتوقع أنها تتوقع....) فإنه سيختار اليسار. وبالمثل، سيكون اليمين هو اختياره العقلي، إذا توقع أنها تتوقع.... (هو يتوقع أنها تتوقع....) فإنه سيختار اليمين. هاتان الفرضيتان اللا نهائيتان تحصيل حاصل ولا شيء يوضّح لماذا السلوك السابق يجعل واحدة قطعية والأخرى عرضية.

ربما ما هو أكثر دهشة هو نفس النقطة التي تظهر في وجهة نظر الشكل 6.3، حيث يُفضل كلا اللاعبين نفس التوازن. «توقف» هو حق اختيار «جاك» العقلي الفريد إذا كان يتوقّع أنها تتوقع... ولكن، وعلى نحو متساوٍ «تحرك» ما زال هو اختياره العقلي الفريد، إذا هو توقع أنها تتوقع... هناك شيء ما مطلوب أكثر مما تم عرضه لتحديد أي فرضية هي التي توجه الفعل.

		«جيل» توقف	«جيل» تحرك
«جاك»	توقف	2.2	0.0
	تحرك	0.0	1.1

شكل 6.3 لعبة التنسيق (2)

قد يبدو هذا أمرًا غير قابل للتصديق، ولكن هو حالة مقبولة عند بعض منظري نظرية الألعاب، وإن لم تكن عند الكل، التي تنبع مباشرة من كتاب توماس شيلنج (Thomas Schelling) الذي يحظى بالاحترام «استراتيجية الصراع» (1960). وإذا كانت صحيحة، فإن كتاب ديفيد لويس (David Lewis) «الاتفاق» (1969) يقوّضها. إنها العبارة الكلاسيكية لوجهة نظر الاتفاقات اللغوية والاجتماعية التي هي معيار لنظرية الألعاب التي تم افتراضها في هذا الفصل. سواء كانت هذه الحالة صادقة أم لا، فإنّ هذا لن يدهش فيلسوفين كبيرين في العمر هما: هيوم، الذي يأخذ هذه الحالة لتعزيز مزاعمه بأنّ كل استنتاجاتنا ترتّكِز في النهاية على العُرف، وكانط الذي يأخذ بهذه الحالة ليوضّح خضوع العقلانيّة الأداتية النفعيّة لعقلانية أرفع مستوى من العقل العملي، حيث كل شخص مدفوع، بشكلٍ مباشر، لعمل ما هو صحيح عن طريق اختبار الحيادية أو العدالة أو الأخلاق.

ونظرًا لعدم وجود مساحة لاستكشاف هذه التلميحات في الحيرة الفلسفية العميقة، فقد حان الوقت للتلخيص.

الخاتمة

تستخلص نظرية الألعاب من تشابك العالم الاجتماعي عالمًا مجردًا مأهولًا بطريقة مثالية بالفاعلين العقلاء المجهزين بتفضيلات منظمة بشكل كامل ومعلومات كاملة وحاسوب داخلي محكم. ويُمكن تمثيل تفضيلاتهم، بشكل كامل ومنسق، من خلال ترتيب نتائج التفاعل المحتملة. والتفاعل هو مجموع نتائج أفعال الأفراد المنفصلة. إذ تتضمن معلوماتهم «معرفة مشتركة» وهي أن اللاعبين الآخرين هم فاعلون عقلاء، وهي معرفة كاملة لدرجة أنّ أي شيء معروف لأي شخص يكون معروفًا للجميع. فتعرف أجهزة الحاسوب الخاصة بهم، مع الأخذ في الاعتبار الاحتمالات، أنّ كل واحد يمكن أن يستنبط الاستراتيجية العقلية للجميع عندما تكون واحدة. وبرغم أننا نظرنا فقط في أربع ألعاب يلعبها هؤلاء الناس، فإنّه يُمكننا رؤية قوة النظرية، وفي الوقت ذاته، تثار بعض الأسئلة المحيرة عن حدودها.

تقدم ألعاب التنسيق المفهوم الأساسي للاختيار الاستراتيجي، إذ

يعتمد الاختيار العقلي لـ «جاك» على ما سوف تختاره «جيل» والعكس صحيح. ومع تكرار اللعبة، من السهل تخمين ظهور اتفاق ما يمكن أن يرشدهما إلى توازن مفيد للطرفين. وهذا من شأنه أن يجعل هذا الاقتراح المهم متعلقًا بنوع المعيار الذي لا يحتاج إلى تطبيق، وبصورة أكثر إجمالًا، المتعلّق بالاتفاق كأساس لنظرية العقد الاجتماعي. وبإمعان التأمل، لا يزال بوسعنا التساؤل عما إذا كانت نظرية الألعاب ذاتها، تشتمل على ما يكفي لتفسير دقيق عن كيف ولماذا توجه الاتفاقات الخيارات.

تُوضّح معضلة السجين نقطة حيوية وهي أنّه يمكن تلخيص الخيارات العقلية الفردية في نتائج جمعية. فغالبًا ما تسبب «اليد الخفية» أذًى للجميع. ومن المهم أن نوع المعيار الذي قد يمنع هذا الحدوث يحتاج إلى تطبيق، لأنه يخضع للتداول دون دفع رسوم. لقد اعتقد هوبز أن «اللفياثان» يبقى حاسمًا لنظريات العقد الاجتماعي وغير ذلك الكثير. وفي الوقت ذاته، هناك أمثلة واقعية كثيرة عن هذه المعضلة إذا نظر المرء إلى هشاشة محاولات الحفاظ على الغابات المطرة وحماية الأنواع المنقرضة وتوفير الطاقة وتحقيق سياسة الدخل الحر ووقف سباق التسلح ومنع الاحتباس الحراري، وبأكثر تواضعا الحفاظ على شعار الحفاظ على بريطانيا نظيفة. وبرغم ذلك، فإذا كان المطلوب حقًّا هو ثقة حقيقية وسلوك أخلاقي، فَمِن غير الواضح، بشكل كبير، ما إذا كان المرء يرغب في فاعل عاقل كامل يكون جارًا له. فإلى أي مدى يمكن في الأخير، الثقة في مثل هذه الخدعة العقلية؟

تثير لعبة الدجاجة مشكلة وهي: ما الاستراتيجية العقلية في لعبة ما يوجد بها أكثر من توازن وتضارب في المصالح بين اللاعبين؟ فإذا كان «جاك» ليس متأكدًا من الاستراتيجية العقلية لأنّه ليس متأكدًا من استراتيجية «جيل»، عندئذ تزداد شكوكها بالتفكير فيه. وهذا الذي يجعل ألعاب الدجاجة خطيرة ومميتة بالفعل، إذا تم لعبها بأسلحة الدمار الشامل. فقد يكون اللاعبان في الحياة الواقعية غير متأكدين ما إذا كانت لعبتهما الحالية هي لعبة الدجاجة بالفعل أم أنَّ لاعبين آخرين يأخذونها على أنها لعبة دجاجة. ومن بين الأسئلة المثيرة للاهتمام طرح سؤال حول ما الاختلاف الذي يحدث عندما يحصل لاعبون من طبيعة بشرية، كواضعي الاستراتيجيات النووية الأمريكية أو موظفي الخزانة البريطانية، دروسًا في نظرية الألعاب ويضعونها في الاعتبار.

تمّت مناقشة معركة الجنسين بشكل عابر ولكنها ستظهر مرة أخرى. يستفيد كل من «جاك» و«جيل» من التنسيق، ولكنَّ ثمّة طريقَين لتحقيق هذه الاستفادة لهما بطريقة مختلفة. ومع تكرار اللعبة يبدو أن لاعبًا واحدًا كأنّه متورط في توازن أقل. عندئذ فإن سؤالًا عامًا يُطرح مرة أخرى حول قيود نظرية الألعاب عند تحليل الألعاب التي تُوجد بها عِدّة توازنات.

تتعامل النزعة الفردية، كما تم توضيحها، من خلال نظرية الاختيار العقلي ونظرية الألعاب مع المعايير الاجتماعية، بطريقتين اثنتين: الأولى توضح كيف أن التفاعل المتكرر يمكن أن يُولِد المعايير الاجتماعية كحلول لمشكلات ناشئة في الألعاب، ولكن حتى لو كانت تعمل وفقًا لمعايير توافقية حقيقية تناسب الجميع، فإنها تبقى طريقة غامضة كونها تعمل من أجل معايير تستهدف الانتفاع بالمجان. إنَّ النقطة الأساسية هنا هي الثقة فيما إذا كانت الحكمة العقلية يمكن أن تجعلنا جديرين بالثقة حتى في مناسبات يمكن فيها أن نهرب من الانتقام. أما الطريقة الأخرى فتضم المعايير الاجتماعية داخل تفضيلات الفاعلين، وهكذا فإن السامري الصالح له تفضيلات إيثارية دفعته إلى إنقاذ غريب، بينما أولئك الذين لهم تفضيلات أخرى ساروا قدمًا على الجانب الآخر من الطريق. وعندما قام جورج واشنطن (George Washington)، كما تقول الأسطورة، بتقطيع شجرة الكرز بعبارة «أبي، لا أستطيع الكذب»، فإنه كان يتصرف وفقًا لتفضيل أخلاقي قوي للأمانة. لكن النظرية تسكت عن مصادر التفضيل التي تتعامل معها على أنها «معطًى»، وقد قيل الكثير عن فشلها، فإن الأساس هو ما إذا كانت النظرية تتخلّى عن النزعة الفردية لصالح تفوق الرواية الكلية المتعلقة بالحتمية الاجتماعية للتفضيلات أم لا.

ولكي نمضي قدمًا إلى الأمام، غالبًا ما تتم محاذاة التفضيلات بالأدوار، على سبيل المثال، يميل الآباء إلى تفضيل النتائج التي تُفيد أطفالهم، كما يميل عمال الصناعة الفرنسيون، مثل السيد روجيه، إلى تفضيل سياسات اليسار، وغالبًا ما يقدم البيروقراطيون مصالحهم في ديموقراطياتهم الخاصة بهم، وكما يفضل المستشارون العسكريون الحلول العسكرية للمشكلات السياسية. وهذا يعني أن الاختيارات التي تبدو أقل شأنًا، إذا اعتبرها المرء مجردة من المواقف الاجتماعية، يمكن أن تصبح عقلية إذا ربط المرء التفضيلات بالأدوار، ومن ثَمّ يتم دمج المعايير في التحليل. من الخداع قبول ادعاء نظرية الاختيار العقلي بقدرتها على تفسير دور سلوك

معين. فإذا كانت بنية العلاقات الاجتماعية متضمنة في تفضيلات الفاعل، وتعمل عملًا فعّالًا، فعندئذ سنرغب في معرفة المزيد عنها أكثر مما تحاول نظرية الاختيار العقلي إخبارنا به. يمكن أن نشير إلى نقطة مماثلة حول علم النفس التحفيزي المطروح للتو. حيث يبدو من غير خداع أن يقدم الناس الذين يتمتعون بالإيثار على أنهم أناسٌ يحصلون على منفعة من خلال الرفع من قدر منفعة الآخرين، ولكن هذا ما هو متوقع في الفصل الثامن؛ وأختم بتحديد ثلاثة ألغاز:

هل يمكن أن يُفسّر التحليل النظري للعبة جميع أنواع المعايير الاجتماعية، أم يجب أن يفترض بعضًا منها على الأقل؟

كيف يرتبط التحليل المجرد لعالم مثالي مأهول، بطريقة مثالية، بفاعلين عقلاء بعلاقة ما مع عالمنا العادي المأهول بأشخاص غير مثاليين؟

وبمجرد الكشف عن السمات المهمة للتفاعل الاجتماعي فهل يعد هذا ممارسة للتفسير أم للفهم؟

الفصل السابع

فهم الفعل الاجتماعي

	??

في محاولة التركيز على مشكلة البنية والفعل الاجتماعي الخاصة بتصويت السيد روجيه، كنا نتطلع إلى أن يكون هناك منهج في التفسير متفق عليه في العلوم الطبيعية يمكن اعتماده في العلوم الاجتماعية، لكنه لا يوجد مثل هذا المنهج، وهذا، بلا شك، يفسر، جزئيًا، لماذا يصعب تقرير ما إذا كانت المقاربات الكلية الموجودة في الفصل الخامس قد قوّضتها وجهة نظر نظرية الاختيار العقلي للنزعة الفردية، التي تم افتراضها في الفصل السادس. ومن جهة أخرى، كانت ثمة إشارات إلى أنّ العلوم الاجتماعية تدعو إلى منهج علمي خاص بها.

وسوف ندرس في الفصلين التاليين بعض الأفكار الخاصة بفهم الفعل الاجتماعي الذي يَفترض أنه يمكن التعامل مع العالم الاجتماعي من الداخل وبمناهج مختلفة عن تلك المناهج المناسبة للعلوم الطبيعية.

ولكي نستعد لهذا الأمر الجلل، نبدأ من هذا التذكير السريع. لقد أخذ السيد روجيه خشبة المسرح، في الفصل الثالث، على أنّها دراسة حالة في المعرفة الوضعية وكتطبيق للمنهج العلمي الكلي على الظواهر الاجتماعية. ولكي نفسر تصويته للحزب الشيوعي، استشهدنا بإحصاءات يمكن أن تتنبأ بتوصيته بدرجة من الاحتمالية كبيرة، وكان المسوغ الإبستمولوجي هو مبدأ الاستقراء، وكان هو المنهج العلمي لتأكيد أو تفنيد التعميمات الاستقرائية، كما هو الحال في «دورق قهوة ليبسي». لكن هذه المقاربة في التفسير كانت سيئة للغاية حتى بالنسبة للعالم الطبيعي. ذلك أن المسوّغ

الاستقرائي يُقدّم القليل جدًّا ويدعي الكثير جدًا. فهو يقدم القليل جدًّا لأنه لا يُمكنه توجيه الاختيار بين النظريات المتنافِسة التي تتسق كلها مع الوقائع الملاحظة، وأيضًا لا يُمكنه وضع أساس ضروري للتمييز بين القوانين السببية والعلاقات العرضية. كما أنه يدّعي الكثير جدًّا بافتراض أنه في إمكانه تحديد الوقائع وتأويلها بشكل مسبق لكل نظرية، كما أشار إلى ذلك المذهب الذرائعي بشكل قاطع في الفصل الرابع.

وفي الوقت ذاته، ليس لديه شيء يقدمه إلى أصحاب المذهب الواقعي، الذين لديهم تفسيرات تشمل بنيات غير قابلة للملاحظة وآليات سببية. ولهذا كله، فإن النزعة العقلانية في الفصل الثاني، وبرغم أنها نزعة ميكانيكية للغاية في طريقتها، فإنها لا تُرضي الواقعيين المعاصرين، ولكن ما زِلنا نَدين إلى مُسوّغها الإبستمولوجي لاستنتاجها للبِنيات والآليات، التي يتم النظر إليها، على أنها التفسيرات الأفضل.

وأمًّا الأخلاق التي يُمكن استخلاصها فهي فقط أخلاق التواضع التي يمكن من خلالها أن نفتح عقولنا إلى تحليل الفعل الاجتماعي. فإذا كانت أشياء ونُظُم العالم الاجتماعي مختلفة بشكلٍ كافٍ عن العالَم الطبيعي، فإنّه، ربما يتعين على التفسير السببي أن يخضع إلى فهم تأويلي. ومع ذلك، ربما يكون هناك مساحة للتسوية والتعاون وهذا ما ننتظره.

نحن الآن تحت رعاية التفكير الهيرمنيوطيقي، أو التأويلي في النظرية الاجتماعية، وحتميته الحاكمة التي تقول إنه يجب فهم العالم الاجتماعي من الداخل. ففي روعته الكاملة، كان ثمة تقليد كبير للغاية يقول إن ثمة معنًى قويًّا ضمنيًّا في حركة التاريخ، تمامًا مثلما كان لدى العقلانيين أو الواقعيين فكرة أن ثمة نظامًا خفيًّا في الطبيعة. وغالبًا ما يصطلح على تسميته، من هذه الجهة، «الحركة التاريخية»، التي ترجع إلى العبقري جورج فيليهم فردريك هيجل (1770-1831). لقد ظلّ هيجل هو الشخصية المحورية في النظرية الاجتماعية المعاصرة، بعد أن أعاد إحياءه ادعاء ماركس الشهير بتأسيس المادية الجدلية التي جعلته يقف على قدميه، ومحاولة بوبر لدحض الاثنين باعتبارهما علمًا زائفًا، وذلك في كتابه «عقم المذهب التاريخي» (1960). ولكن طموحات المذهب التاريخي كبيرة، ولا يُمكن سردها بشكل مختصر، حيث تُخفي هذه الطموحات بعض الأسباب الواضحة والبسيطة التي تَأخذ في الاعتبار خصوصية العلوم الاجتماعية. ولهذا فقد طرحت قضية في الفصل الأول (ص17)، تتعلق بالمقاربة التأويلية

للعالم الاجتماعي بإشارة ديلتاي بأن «المعنى» هو مقولة لها خصوصيتها للحياة وللعالم التاريخي.

يجب الإشارة هنا إلى أن ثمة أربع طرق تناولت المعنى، أو «المعاني» يمكن أن تكون لها خصوصيتها وارتباطها بموضوع المشكلة الفلسفية الخاصة بالأذهان الأخرى. وسنولي اهتمامًا إذًا، بمفهوم العقلانية، الذي تم تقديمه هنا بمساعدة ماكس فيبر. وهناك مقاربة أخرى سيتم بحثها من خلال أفكار فتغنشتاين عن الفعل الاجتماعي باعتباره اتباعًا لقواعد لعب «الألعاب» ونظرًا لأن معنى «اللعبة» يتناقض جذريًا مع نظرية الألعاب، فإننا يمكن إذًا، أن نلعب لعبة الإنسان بوصفه كائنًا اقتصاديًا «مقابل لعبة» الإنسان بوصفه كائنًا اجتماعيًا، مستخدمين في ذلك وجهة النظر الأخيرة، التي في مجملها، تنتمي إلى المربع العلوي الأيمن. كما أن ثمة محاولات لتزويد لاعبي الأدوار الاجتماعيين بمزيد من الاستقلال في الفصل التالي.

أربعة أنواع من المعنى

ما الشيء الذي يمكن أن يكون له معنًى خاصٌ بوصفه مقولة أو له معانٍ بوصفه أمثلة؟ فيما يلي هناك أربع إجابات أوّلية محتملة دون التطرق إلى أوجه شبه واضحة موجودة في الفيزياء أو أقل وضوحًا في البيولوجيا.

أولًا: لأفعال الإنسان معنًى. فهي تُجسد النوايا وتُعبّر عن الانفعالات، وهي ناتجة عن أسباب متأثرة بأفكار عن القيمة. ويعني الفاعل شيئًا بواسطتها. وهذا (في العادة) ممكن فقط لوجود مخزون وعي بالمعاني، التي يجب الاعتماد عليها. فهناك اصطلاحات ورموزٌ نتوقّع من الآخرين معرفتها حتى سلوك الحيوان، في الغالب يكون مقصودًا ويعبر عن مشاعر ويتّجه نحو أهداف، لكنه لا يعتمد على مخزون من الوعي بالاصطلاحات والرموز. فعلى الرّغم من أن وجود حلقة تدور حول القمر «يعني» وجود مطر، فإنها تكون بالمعنى الذي يجعلها مرتبطة، ربما بطريقة سببية، بالمطر. لا يجب الخلط بين الدموع التلقائية التي هي علامة طبيعية عن الحزن، وبين الرموز المعبرة عن الحزن، مثلًا، عندما يرفعون العلم على نصف ساري، إنما يعني أن ثمة حدادًا على موت ما.

ثانيًا: إن التمييز بين معنى فعل ما وبين ما يعنيه لاعب الدور بالفعل، يرتبط بتمييز آخر بين ما تعنيه الكلمات، وما يعنيه الناس بالكلمات. فاللغة هي المرشّح الأول والمفتاح الرئيس لخصوصيّة الحياة الاجتماعية. تُشير إحدى المقاربات المعاصرة عن التفكير إلى أن كل الأفعال والتفاعلات هي أفعال وتفاعلات اجتماعية. إذ يجب النظر إليها، في حقيقة الأمر، على أنّها «نص» وتفسيرها كما لو أنها «كلام». إن الروابط بين الفعل والتفكير واللغة، هي على الأقل، روابط حميمة ويُمكن القول إن كل تفكير خاص، وفعل فردي ما، يفترضان مسبقًا لغة مشتركة، وهذا الذي يجعل اللغة أكثر بكثير من أداة لخدمة أغـراض الإنسان. وهـذا لا ينطبق على سلوك الـذرّات ولكن ربما ينطبق على السناجب في حديقتي حيث تحذّر بعضها بعضًا من القطة التي تطاردهم، أو ينطبق هذا على أغنية تزاوج الحوت، أو على رقصة نحل العسل، كما يمكن لقرود الشمبانزي أن تتعلّم بشكل واضح كلمات من الناس. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فهذا من شأنه أن يؤدّي إلى إظهار أن بعض الحيوانات لديها حياة اجتماعية بدائية أكثر من التعقيدات المفاهيمية الموجودة في لغة الإنسان التي تقع على الطرف الآخر من السلسلة المتصلة التي تبدأ من الذرّات المادية.

ثالثًا: على عكس عادات الحيوان، هناك ممارسات الإنسان المشبَعة بالتوقعات المعيارية (التي يتم تمييزها حاليًا عن التوقعات العقلية لمنظري نظرية الألعاب). تجسّد هذه التوقعات المعيارية أفكارًا عمّا يحق للمرء أن يتوقعه من الناس، وأيضًا تجسّد أفكارًا تعزز الشعور بالذنب والخجل عند توجيه لوم بسبب الفشل في الارتقاء بها. وهناك، عادة، يوجد وراء هذه التوقعات المحددة لدور معيّن، أخلاق أشمل أو غالبًا مجموعة من المعتقدات الدينية التي تمتد من العالم المرئي إلى عالم غير مرئي مكون من قيم ومثل وموجودات مقدسة. ولهذا يمكننا القول، بدقة، إن ما يعنيه الناس يتم العثور عليه في حياتهم وأدائهم. فنحن لا نلتزم بالعالم غير المرئي أو بمعنى خارجي للحياة، بل، حتى عندما نصيغ كلمات بحيادية، ثمة بُعدٌ أخلاقي للحياة الاجتماعية سيحتاج علم الأخلاق أن يلتقطه. قد يكون المَنهج العلمي الذي صُمّم للفيزياء، الذي هو مُتكيّف مع البيولوجيا، لا يُناسب، بشكل جذري، التعامل مع الحياة الاجتماعية.

رابعًا: على الرغم أن قطتي تحمل معتقدات، مثلًا، بأنّ ثمة طعامًا موجودًا في الخزانة فتقودني إلى هناك حيث نحتفظ به، فإنها لا تحمل

نظريات عن طبيعة الأشياء، ونحن نفعل ذلك. فعلى وجه الخصوص، نحمل نظريات عن الإنسان متأثرة بالعلوم الاجتماعية. فعلى سبيل المثال، قد شكّلَ علم النفس الفرويدي فَهم العديد من الناس لذواتهم، وكما لاحظنا سابقًا، كان لنظرية الألعاب تأثيرها على السياسة الخارجية عن طريق إقناع صانعي القرار بمزايا نظرية الألعاب. يعتمد معنى العديد من الأفعال على نموذج العالم الاجتماعي الذي يوجد في رؤوس لاعبي الأدوار، وهذه السمة الفضولية للنظريات العلمية، مربوطة من ذيولها، إذا جاز لنا هذا القول، وسنثبت أهميتها لاحقًا.

مشكلة الأذهان الأخرى:

تتضمن هذه الافتراضات الأربعة معاني عديدةً للمعنى. وأعترف أنها متنوعة للغاية. سأحاول استخدامها الآن من خلال التأمل أكثر في مفهوم العقلانية، ولكن يجب علينا أولًا تحديد المشكلة الفلسفية التي يثيرها الجميع. فجوهر المشكلة الإبستمولوجية هي مشكلة المعرفة: بأي معيار نعرف أن اعتقادًا ما صحيح، أو على الأقل، نبرره لكي نتمسك به؟ لقد تفرع عن هذا السؤال أسئلة أخرى تتعلق بملكات العقل وسمة النظام الطبيعي والاختلاف بين العلم والعلم الزائف وعلاقة النظرية بالخبرة. ولكن يظلّ جوهر السؤال يتعلق بالاستدلال من مقدمات ضيقة إلى نتائج واسعة، خاصة عندما تشير هذه النتائج إلى ما هو غير قابل للملاحظة. ونظرًا لأن «المعنى» هو بالفعل مقولة خاصة بالعلوم الاجتماعية، فإن مشكلة المعرفة تتحول بشكلٍ حادٍّ، إلى مشكلة الأذهان الأخرى.

تميز هذه الافتراضات الأربعة، في الواقع، بين السلوك والفعل، وبين العلامات والرموز، وبين الإشارات والكلمات، وبين العادات والممارسات، وبين النظم والمعايير، باختصار بين الاستجابات الطبيعية المتكيفة مع البيئة المتغيرة والوعي الذاتي والتفاعل الاجتماعي المعروف نظريًا. يحدد المصطلح الأول من كل زوج الألغاز الإبستمولوجية السابقة للاستدلال والتفسير، وتنطبق هذه الألغاز على المصطلح الثاني في كل زوج، ولكن ثمة، إذًا، تحوّلٌ آخر. وللوصول إلى معنى الأفعال والكلمات، نحتاج إلى تأويلات لاعبي الأدوار، فإذا تطلب الأمر تأويل المعطيات لكي يعرف المرء أنه يرى جسمًا

بشريًا وذراعًا في الهواء، فإنه يأخذ بالتأويل الثاني لكي يعرف أن الجسد هو شخص ما يلوح وداعًا. إنّ المشكلة، التي تعتمد على انفصال الأشخاص، هي كيف يمكن لعقل المرء أن يعرف ما في عقل الآخر، هذه هي مشكلة الفلاسفة المتعلقة «بالأذهان الأخرى». لقد غدت مشكلة مركزية في العلوم الاجتماعية، فبمجرد أن يفكّر المرء في فهم الفعل، فهذا ينطوي على تأويل للتأويل، أو كما يُطلَق عليه عادة «هيرمنيوطيقا مزدوَجة». ومن بين أمثلتها الأكثر أهمية تلك المتعلقة بالأنثروبولوجيا. إذ تنشأ الثقافات الأخرى، عندما نسأل عن الكيفية التي يمكن بها لأعضاء ثقافة واحدة (أو ثقافة فرعية) أن يخترقوا ثقافة أخرى من الداخل.

وكلمحة استكشافية على المشكلة، علينا أن نفكّر في الفرق بين المتفرج والفاعل. فعالم الفلك هو متفرج، يشاهد ما الذي يحدث في السماء البعيدة، ويفسّر سلوك العالم الذي يحكمه القانون. وربما تبدأ التقارير من صيغة المتكلم (أنا أرى كوكب فينوس هنا والآن). ولكن تسقط هنا الإشارة إلى وجهة النظر الشخصية، وبوجه عام، تهدف العلوم الطبيعية، من وجهة نظر المتفرج، الابتعاد عن وجهة النظر هذه، التي تم تقديمها في الفصول الأولى، لكنها وجهة نظر مترددة. يبقى الافتراض الأساسي هو، أن الطبيعة مستقلة عن معتقد الإنسان. لا يستطيع المرء أن يبقى جافًّا لمجرد رفضه الاعتقاد بأن السماء تمطر. فإذا كانت النزعة الطبيعية صحيحة، فإنّ عالم الاجتماع يستهدف وجهة نظر المتفرج أيضًا، أيًّا كانت التعقيدات الناشئة بسبب أن الناس هم فاعلون، ولاعبو أدوار اجتماعيون. فالمتفرج يمكن أن يرى اللعبة أقل بكثير مما يراه اللاعبون. ولكن يجب اتباع التقليد الهيرمنيوطيقي، نعم، ولكن فقط، إذا قام المرء أوّلًا بإعادة بناء وجهة نظر اللاعبين، وتغيير سمة الممارسة تغييرًا جذريًّا، عندئذ يكون ثمة فارق أساس بين الفهم والتفسير. فكل ما يحدث في العالم الاجتماعي يعتمد على معناه بالنسبة للفاعلين، بطريقة ما، دون أن تتشابه مع عالم النجوم. بهذه العبارة، تصبح الأذهان الأخرى، مشكلة مختلفة جذريًّا عن العلوم الاجتماعية، وليست مجرّد تعقيد داخلي داخل مشكلة المعرفة.

العقلانية: المقاربة الفيبرية

هذه هي مجرد لمحة تقريبية، ومع ذلك نحتاج إلى طريق دقيق للتمييز بين التفسير والفهم. فإذا كان «المعنى» مقولة مفترضة، فلا أجد أنها مفيدة. فهناك الكثير من معاني «المعنى»، قد تكون لها صلة، وهذا الذي يجعل من الصّعب تقرير ما هو التفسير العلمي القادر على تفسير المعاني، وما هو غير القادر. وأجد أن أفضل فكرة للعمل بها هي العَقلانية. فمن الأسهل تحليلها وخدمتها، بشكل أفضل، من خلال التركيز على الخلافات بين التفسير والفَهم، وبين الفَهم الكُلّي والفَهم الفَردِيّ. وهذه ليست فكرة أصيلة، فقد حدثت بشكل خاص مع ماكس فيبر (Max Weber) (1864-1920)، ولا يمكن أن نجد أفضل من ذلك للبَدء بتحليله للفعل الاجتماعي وكيف يفهمه.

يحاول علم المجتمع إيجاد الفهم التفسيري للفعل الاجتماعي «كما يصرح فيبر في الصفحات الافتتاحية لكتابه «الاقتصاد والمجتمع» (المنشور في العام 1922) الذي يُعتَبر المصدر الكلاسيكي للتمييز الفيبري بين التفسير والفَهم. فـ«الفعل» كما يُدرجه هو كل فعل بشري عندما يخصص الفرد معنًى ذاتيًا معينًا لفعله، وهو يعني بالفعل الاجتماعي، «كل فعل يأخذ بعين الاعتبار سلوك الآخرين، ومِن ثَمَّ يتم توجيهه نحو سلوكهم». فعلى سبيل المثال، يذكر فيبر، أن «راكبي الدرّاجات يشاركون في فعل اجتماعي عندما يدخلون في حركة المرور، في حين أنّ الناس الذين يضعون مظلات عند المطر لا يقومون بفعل اجتماعي. فعلى الرغم من أن المظلات هي أشياء اجتماعية، ووجود حشد من المظلات ربما يشير إلى حادثة اجتماعية، فلا يوجد فعل اجتماعي يتعلق بوضع مظلّة ما، على الأقل بقدر ما يأخذ الشخص في الاعتبار الطقس فقط».

لاحظ أن نقطة البَدء عند فيبر هي نقطة البَدء عند صاحب النزعة الفردية. فهو يبدأ بلاعبي الأدوار الفرديين الذين يخصصون معنًى ذاتيًا لأفعالهم (يشمل المعنى الذاتي، كما يستخدمه فيبر، المشاعر أو الأفكار أو الأهداف أو القيم، كفعل يمكن تجسيده أو التعبير عنه). ثم يقوم الفعل الاجتماعي كتفاعل، يتم النظر إليه من وجهة نظر كل فرد، وهي خطوة مناسبة جدًا لألعابنا السابقة مع الفاعلين العقلاء. وسيتم نقد نقطة البداية هذه لاحقًا في هذا الفصل، وفي الوقت ذاته، تتيح لنا، بشكل

توافقي انتقاء جانبين من معنى الفعل أو الكلام الذي تم طرحه مسبقًا. يوجد للفعل معنى ذاتي (وهو الذي يعنيه لاعب الدور)، وله معنى بين ذاتي (وهو الذي يعنيه الفعل) فلا يمكن لراكبي الدراجات توجيه سلوكهم في مساره إذا لم يعتمدوا على قراءة مشتركة للإشارات الحالية والمستقبلية. وهناك سؤال تحليلي وهو ما إذا كانت مقاصد الفرد سابقة على القراءة المشتركة، كما يُشير فيبر، أم أن المقاصد كانت ممكنة فحسب، بسبب وجود «قواعد لعبة عامة». ولكن في كلتا الحالتين، يحتاج الفهم التفسيري إلى أخذ الاثنين بعين الاعتبار.

يحدد، إذًا، فيبر أربعة أنواع مجردة من الفعل، يجب فهم أول اثنين من خلال إعادة بناء أسباب الفاعل. فالأوّل هو فعل عقلي أداتي، حيث يختار الفاعل الوسيلة الأكثر فاعلية لتحقيق غاية ما. وهذا النوع الاقتصادي من العقلانية مُتضمَن في علم الاقتصاد الجزئي الأرثوذكسي والمثالي داخل نظرية المنفعة المتوقعة، وهي العقلانية الأداتية التي تم افتراضها طوال الفصل السابق. أما النوع الثاني، فهو الفعل الذي له قيمة عقلية، وهو أن السعي إلى هدف أو قيمة مهم للغاية بالنسبة للاعب الدور، حيث يؤدي إلى التخلص من كل ثقل للتكاليف والنتائج. وتُعدُّ أفعال البطولة والتضحية بالنفس أمثلة على هذا النوع، كما أنها، على نطاق واسع، أفعال تتم من باب الواجب أو أي مبدأ أخلاقي آخر. أما النوع الثالث المجرد للفعل فهو الفعل التقليدي، الذي هو مثالي بالنسبة للمجتمعات التقليدية والمتمسكة بالمعايير، ويمكن فهمه من خلال تحديد المعايير المرتبطة به. ويعرفه فيبر بأنّه «تعبير عن عادة مستقرة» ويلاحظ، بطريقة رافضة، أنه وبشكل نموذجي، رد فعل أحمق بسيط على المحفزات المعتادة. أمّا النوع الرابع، فهو الفعل «العاطفي» حيث يتم تحفيز الفاعل، من خلال رغبة بسيطة غير مفكر فيها، على سبيل المثال، شرب كوب من الماء بسبب العطش.

هذه هي أنواع الفعل المجردة أو المثالية، أما معظم أفعال الحياة اليومية فهي من النوع المختلط. ولكن يجب التمييز بين الأنواع المثالية لأنها تتطلب أنواعًا مختلفة من الفَهم. إذ يُفهم الفعل العقلي الأداتي من خَلال إعادة بناء حساب المنفعة المتوقعة من الفعل والمتضمنة فيه. لماذا كان اختيار «جاك» للتفاح بدلًا من الكمّثرى، إنه اختيار عقلي بالنظر إلى تفضيلاته ومعلوماته ومـوارده. وكما هو في الفصل السابق، يعد النوع «مثاليًا» ليس لأنّه مجرد عن كل الاعتبارات الاقتصادية فحسب، بل لأنّه

مجرد عن الفاعل العقلاني بطريقة مثالية. لقد تم تطبيق فهم العائدات من خلال تحديد الحل الصحيح المثالي لمشكلة اختيار الفاعل كمعيار. فإذا كان «جاك»، حقًّا، قد قدم اختيارًا عقليا، فإن إعادة البناء تخبرنا، إذن، بالكيفية التي توصل من خلالها إليه. وإذا لم يكن الأمر كذلك، إذن، فإن إعادة البناء تلك تحدد ما الذي يحتاج إلى مزيد من التفسير، أي فشل الفاعل لأن يفعل بطريقة عقلية. فعلى سبيل المثال، لفهم لماذا يأمر الجنرال كتيبة ما للمضي قدمًا في المعركة علينا أولًا أن نُحدد ما إذا كان ذلك يمثل أفضل قرار لهأم لا. قد يبدو هذا منعطفًا مفاجئًا، فيما يبدو، كمنهج وصفي، لكن فيبر يبدو واضحًا إزاءه وهو يتعلق بأسئلة ما إذا كان الاختيار العقلي ونظريات الألعاب خاطئة، إذا لم يفعل لاعبو الأدوار الاجتماعيون فعلًا متّسقًا معهم.

يُفهم فعل القيمة العقلي من خلال هدفه أو قيمته، ويُفهم الفعل التقليدي من خلال تحديد العرف الذي يتوافق معه. من الصعب هنا معرفة ما الذي يفكر فيه فيبر، ومن ثمّ يجب أولًا أن نلاحظ أن ثمة مرحلتين في الفهم. فهو يقول إن الفهم يبدأ بالتعاطف، أو الفهم المباشر الذي يشبه الإدراك الحسي. فنحن نعرف بالتعاطف (دون استدلال) أن رجلًا يضرب بفأس لقطع الأخشاب، أو أن أحد الرماة يصوّب ببندقية. أو بعبارة أخرى، هناك عملية أساسية للملاحظة الاجتماعية عندما تكون المعطيات عبارة عن أفعال وليست كأشياء مادية وسلوك التي يمكن الاستدلال عليها من الأفعال. ثم هناك فهم تفسيري أو فهم مباشر، حيث نعرف من خلاله أن قاطع الأخشاب يتكسب رزقه كقاطعٍ للأخشاب، أو أن الرامي قد خرج بهدف الانتقام. إن الفهم التفسيري هو مسألة تعيين الفعل عن طريق مجموعة معقدة من المعاني. يمكن أن يحدث هذا تاريخيًا، «عندما نحدد دافعًا معينًا، على سبيل المثال، بأن يكون هدف الرامي هو قتل قاتل شقيقه، أو «اجتماعيًا»، عندما نحدد ظاهرة شائعة مثل الثأر، ونفهم الحالة الخاصة كمثال أو نموذج مثالي، بحيث نُحلل الفعل بمساعدة نوع مثالي، كما في حالة الاختيار العقلي «الاقتصادي» سابقًا.

هناك أنواع مثالية أخرى إلى جانب الأنواع الاقتصادية. فهناك الأنواع المفاهيمية المثالية التي تتناول مفاهيم مثل «الإقطاعي» أو «الموروث» أو «الكاريزمي» أو البيروقراطي، وتحليل الصورة المجردة للعلاقات الاجتماعية المعنية. وربما كان أشهرها هو تحليل فيبر للبيروقراطية بوصفها منظمة

تُؤمِّن النظام عن طريق اتباع القواعد داخل بنية هرمية هدفها الفعال هو الحفاظ على إجراءاتها الخاصة بها. ولكن الذي يجعل النوع مثاليًّا ليس فقط تجرده، بل أيضًا النظام الذي يميزه أو يفرضه على ظواهر لا عقليّة بشكل واضح. كما أن هناك أنواعًا متوسطة مثل تلك الموجودة في استخدام الإحصاءات عندما نستخرج متوسط اختلاف درجة أنواع السلوك المتشابهة من الناحية الكيفية. أعتقد أن الفكرة هنا هي أنَّ ما تم اختياره بوصفه مثاليًّا في النظرية، يحتاج إلى الظهور على أن له مغزى تجريبيًّا أيضًا. ومن ثمَّ نفهم تصويت السيد روجيه للحزب الشيوعي من خلال ما إذا كان يعتمد على المعنى النظري لتصويته أم على كونه ناخبًا شيوعيًّا «متوسطًا» من خلال حساب إحصائي أيضًا.

إن مقاربة فيبر مقاربة إيحائية، ولكنّها خليط صعب من العناصر، كل منها بشكل منفصل يمثل تحليلًا معقولًا للفعل العقلي، ولكن إذا أخذناها معًا، سيتركنا الأمر في حالة غموض كما كنّا. ولكن ما هو واضح أن هذا الادعاء قد صُنع خصيصًا لمفهوم إجرائي ما للعقلانية لأغراض فهم «الفعل» الاقتصادي، وذلك بالرجوع إلى ما سيختاره الفاعل العاقل بمثالية. لقد قدمت التطورات الحديثة في نظرية الاختيار العقلي ونظرية الألعاب لهذا الاتجاه الخاص بالفعل الاجتماعي، قوة هائلة كما رأينا. لكن الفرد الفاعل عند فيبر ليس مجرد كائن اقتصادي. فقد حلّت الترتيبات العقلية القانونية في العالم الحديث محل الترتيبات التقليدية. فقد تم تقديم الإنسان ككائن اجتماعي بشكل ثابت، من خلال الدور الذي تقوم به البيروقراطية بشكل نموذجي، حيث يتبع هذا الفرد قواعد المنظمة التي لها بنية من القواعد التي تمنح النظام لعالمه ولمكانته فيه. يرى فيبر أن هذه البنيات، في بعض الحالات المزاجية تُعدُّ منافية للعقل، وفي حالات أخرى يعتبرها حصنًا للنظام العقلي في حضارة مضمحلة. على أي حال، تمثل البنيات عنصرًا رئيسًا في الفعل الاجتماعي وهي التي تجعلنا نفكر أكثر في علاقة الفعل الاجتماعي بالقواعد، وهذا يفسر، جزئيًّا، لماذا أصبح الفهم التفسيري عند فيبر مُعقّدًا للغاية، كما سنجد. وفي الوقت ذاته، كان ثمة افتراض وهو يكون الإنسان كائنًا اقتصاديًّا عاقلًا إذا كان قادرًا على الحساب، ويكون الإنسان كائنًا اجتماعيًّا عاقلًا إذا اتبع قاعدة. ولنتابع هذه الفكرة فيما بعد.

الفعل الاجتماعي بوصفه اتباعًا لقاعدة

إن الـضّرورة الهيرمنيوطيقية هي أن نفهم الفعل الاجتماعي من الداخل، ولكن ربما نطرح سؤالًا هو: ماذا يعني من الداخل؟ إنّ إجابة أصحاب المذهب الفردي هي: «من داخل عقل كل فرد فاعل». وهناك إجابة بديلة وهي: «من داخل القواعد التي تمد الفعل بالمعنى». الإجابتان كلتاهما صحيح، وهذا صدى لتمييزنا السّابق بين ما يعنيه الفعل وما يعنيه لاعب الدور بالفعل. فعلى سبيل المثال، إذا تساءل المرء كيف يختلف (فعل) غمزة العين عن (الحركة الانعكاسية) لرمش العين. تحتاج الإجابة إلى الإشارة إلى كلٍّ من الاتفاقات الاجتماعية التي تعتبر غمزات العين أداة للحصول على معلومات أو تلميحات أو تحفّظات أو مؤثرات أو تحذيرات أو مزايدات في مزادات أو إلى نية لاعب الدور عند أداء أحد أفعال الكلام بدلًا عن آخر. أما بالنسبة للغة بوجه خاص، يبدو واضحًا أنه لِكَيْ نفهم الكلام بسهولة يجب أن نعرف كلًّا من: ماذا يعني الكلام، وماذا يعني الناطق به. ولكن يبدو اختلاف معاني المعنى متضمنًا عندما يقول الشخص الألماني «Dieser Hund ist gefährlich» فإن كلماته تعني «هذا الكلب خطير»، ولكنه لا يعني، بلا شك، أنه يحذرني للابتعاد عنه. يميل المرء إلى التعليق على أنّ ما يجعل الكلام معقولًا هو رغبة الشخص الألماني في تحذيري، وليس أن حقيقة الكلام تتوافق مع قواعد بناء الجملة الألمانية، بحيث يطبق مصطلح «خطير» على الكلام. لكن العلاقة بين العقلانية واتباع قاعدة ربما يكون أكثر حميمية.

وهـذه لحظة جيـدة لتقديم القيـاس الخصـب، الـذي قدمـه كتاب فتغنشتاين «بحوث فلسفية» (1953)، بين اللغات والألعاب. فقولُنا «هذا الكلب خطير» هو عبارة عن حركة في لعبة التواصل. فعندما تلعب p-k4 فأنت تقدم حركة في لعبة الشطرنج. لو أنَّ زائرًا من كوكب المريخ، رأى إنسانًا ينقل قطعة صغيرة من الخشب على مسافة صغيرة على سطح مربع، وليس معلومًا بالنسبة لـه أن الـذي تـمّ تحريكُه هـو «البيدق» (الجندي في لعبة الشطرنج) ولكي نعرف البيدق كبيدق، يحتاج الزائر إلى فَهم القواعد ونقطة انطلاق النشاط. فبدون القواعد لا يوجد، في حقيقة الأمر، مثل هذا النشاط المسمى شطرنج ولا بيادق تتحرك. وبالمثل قولنا «هذا الكلب خطير» هو مجرد لغط، إذا كان ثمة مثال لقواعد تطبق من موقف ما، تحدد قواعد اللغة «اللعبة» بحيث لا يمكن أن توجد من دونها.

إنّ أيّ لعبة مثل الشطرنج، ليست جهازًا أو أداة لها غرض خارجي، حيثُ تُقدّم معنًى للكيفية التي يتم اللعب بها، حتى لو كان لها هدف غير مهم كالتسلية، فهذا لا يُفسّر صورتها الخاصة. فالحركة داخل لعبة الشطرنج لها أغراض مشتقة من قواعد. تلعب «جيل»p- k4 لأنها، بشكل نموذجي، تعد أفضل حركة كما تعتقد في هذا الموقف، حيث تشير كلمة «الأفضل» إلى احتمالاتها في الفوز، كما هو مُحدّد في الجمل التي تتحدث عن موت الملك (كش ملك). وهذا لا يعني إنكار أن ثمة حركاتٍ تتم في بعض الأحيان لأسباب غريبة، كأن تلعب «جيل» متعمدة بطريقة سيئة ضد شخص مبتدئ يحتاج إلى تشجيع، أو ضد ديكتاتور من جمهورية الموز. لكن مثل هذه المناسبات تقتضي مناسبات نموذجية، وستفشل في تحقيق غرضها إذا لم تكن مقتنعة. وبالمثل، وبرغم وجود ألعاب غير نموذجية مع قطع الشطرنج، مثل خسارة لعبة الشطرنج عندما يكون الهدف هو الاستيلاء على قطع اللاعب. ولكنّ ثمة سؤالًا وهو ما إذا كانت هناك أشكال مختلفة من اللعبة النموذجية، أم أن لعبة الشطرنج هي اللعبة النموذجية الوحيدة؟ يتكوّن جوهر اللعبة من قواعد، تُحدد مجال وحدود ما يمكن فهمه في مناسبات اللعب من الداخل.

وعلى وجهٍ دقيق، تنقسم قواعد لعبة الشطرنج (أو أي لعبة أخرى) إلى نوعين: نوع تأسيسي، ونوع تنظيمي. تخلق القواعد التأسيسية اللعبة عن طريق تحديد أغراضها وحركاتها المشروعة وسلطة كل قطعة فيها. ومن دون مثل هذه القواعد لا توجد اللعبة، مثلما يقول المرء إنه لا توجد لغة دون بعض قواعد النحو. أما القواعد التنظيمية فهي التي تحكم الاختيار بين الحركات المشروعة، وهي تتراوح بين القواعد الأساسية مثل «القلعة أولًا»، وقواعد الآداب العامة «الإتيكيت» مثل «لا تتملل». لكن الفارق ليس دائمًا واضحًا، ولكنّ ثمة اختلافًا تقريبيًا، فإذا اخترق المرء القواعد التنظيمية، فإنّه لا يلعب اللُعبة بشكل جيدٍ وبطريقة مناسبة، في حين أنّ المرء إذا اخترق القواعد التأسيسية فإنّه لن يلعب اللعبة على الإطلاق. ثمة غموض يتعلق بالخطوط الحدودية التي غالبًا ما تكون مفيدة للمنظّرين واللاعبين على حدٍّ سواء، ولكن لا يعني هذا بالتأكيد وجود اختلاف حيوي بينهما.

عندما يتعلم المرء قواعد لعبة ما، يتعلم «كيف يستمر»، كما في عبارة فتغنشتاين الفصيحة، كيف تعمل ما هو مطلوب لكي تتجنب

ما هو محظور؟ وأن تختار الطريقة من خلال ما هو مسموح به في روح اللعبة. ولعبة الشطرنج هي مثال جيد وسيئ معًا لأغراض فهم الحياة الاجتماعية، وذلك من خلال تشبيهها بالألعاب. فهي تُوضّح جيدًا السمة الداخلية والبنائية للنشاط الذي يحمل مغزى، والطبيعة الداخلية لأسباب أداء حركات معينة. ولكنّ هذا الأمر مضلل، إذا افترضت لعبة الشطرنج أن للأنشطة الاجتماعية قواعد كاملة، ومتسقة تغطّي كل الاحتمالات. فالدبلوماسية، على سبيل المثال، تشبه لعبة مثيرة للاهتمام من بعض الوجوه، إذ تحتاج مناورات وإشارات الدبلوماسية إلى أن يتم تفسيرها بمعرفة الاتفاقات والوعي بأن الدبلوماسيين يتوقعون، من بعضهم، أن يتشاركوا هذه المعرفة. لكن هذه الاتفاقات مفتوحة النهايات، ولا يمكن خدمة الدبلوماسية بمجرد تمرير تفاهات في حفلات الكوكتيل. إن هدف اللعبة الدبلوماسية هو هدف خارج عنها، حتى إذا كانت أهدافها ليست خارجية عن كل الألعاب التي تلعبها الأمم. يعتبر هذا التشبيه مفيدًا ولكنه محدود.

وبالمثل، يشبه القانون بالتأكيد اللعبة، ليس في اعتماده فحسب على الاتفاقات، بل في اعتقاد المرء على وجه الخصوص، أنه قد تمّ بناء القانون بشكل جزئي، من خلال عمل المحاكم. إذ تقرر المحاكم ما إذا كان هناك خرق للقانون أم لا. وفي بعض الأحيان تكون القضية واضحة ومباشرة: هل كان «جاك» في مكان آخر، ومن ثَمّ هو بريءٌ من خنق «جيل»؟ وفي بعض الأحيان، يستخدم تفسيرًا لوقائع تم الاعتراف بها: يعترف «جاك» بقتل «جيل»، ولكنه ينكر أنه قتلها. وفي بعض الأحيان، يكون تفسير القانون موضع خلاف: فإذا كانت «جيل» مصابة بأمراض الشيخوخة، وماتت من السرطان، وكان «جاك» هو طبيبها، فهل يتحمّل هو المسؤولية كونه قد فشل في علاجها من الالتهاب الرئوي أم لا؟ تشبه هذه الأسئلة الأخيرة تساؤلنا ما إذا كان شخص ما قد اخترق قواعد لعبة ما أم لا؟ بحيث يكون من غير الواضح ما القواعد المتضمنة، على وجه الدقة؟ في هذه المناسبة. ولكي نفهمَ ما الذي يَحدُث في المحاكم نحتاج إلى فهم ممارسة القانون وقواعد اللعبة القانونية بعمق.

ربما نعتقد من جهة أخرى، أن هناك ما هو أكثر من ذلك. قد تكون هناك ببساطة، قضية تتعلق بممارسة قانونية لممارسات ومؤسسات أخرى، مثل الهيئات التشريعية، كالبرلمان. ولكي نفهم الحركات في اللعبة،

يجب علينا في الغالب، فهم الألعاب الأخرى أيضًا. ولكن ربما نرغب أيضًا في الرجوع خطوة إلى الوراء. يحاجّ بعض المنظّرين القانونيين بأن عملية صناعة القانون لا يكون لها معنًى إلا إذا كانت تسعى إلى تحقيق العدالة، تمامًا كعملية تقدم العلم، لا يكون لها معنًى إلا إذا كانت بحثًا عن حقيقة «الطبيعة»، هنا يكون معنى اللعبة خارجًا عن قواعد اللعبة، لأنّ القواعد تخضع لاختبار خارجي يُحدد ما إذا كانت قواعد عادلة أم لا. وأنه يجب إدانة أي قانون ظالم مهما كانت السلطة المؤسسية التي وضعته. يأخذ المنظّرون المعتقدون في «القانون الطبيعي» بهذه الوجهة من النظر، في معارضتهم لأصحاب الوضعية القانونية الذين ينكرون وجود أية وجهة نظر خارجية. وهذا يثير مشكلة النزعة النسبية أو مجال وحدود الفهم من الداخل، الذي سيظهر لاحقًا.

وفي الوقت ذاته، يمكن أن يكون هناك قانون أكثر من اللعبة القانونية لسبب ما مختلف. فقد يحاجّ المرء بأن عملية صناعة القانون لا معنى لها إلا في علاقتها بتوزيع السلطات في مجتمع ما. وفي إطار تمييز ماركس بين القاعدة والبناء الفوقي، كما ذكرنا في الفصل الأول، يمكن للمرء أن يرى أن المجتمع الذي له معايير قانونية يحتاج إلى شروط مادية: ففي هذه الحالة يمكن اعتبار معنى اللعبة خارجيًّا، وليس بسبب اعتبارات أخلاقية، بل لوجود نوع من الأسباب البنيوية والوظيفية التي تم وضعها في الفصل الخامس. وفي كلتا الحالتين، سيكون التشبيه بين العمليات القانونية والألعاب مفيدًا إلى حدٍّ ما، ولكن ليس مفيدًا للقصة كلّها.

قد يُصرّ المنظّرون الاجتماعيون المتأثرون بفتغنشتاين، أيضًا على أن هذا التشبيه يُشير إلى القصة كلها. ولكنّ ثمّة شيئًا ما جذابًا في إشارته الجديرة بالاعتبار وهي أن «ما يجب قبوله، هو أشكال الحياة المعطاة» (1953، 11.226) وهذا يفترض أن أفعالًا معينة تنتمي إلى ممارسات معينة، وهي جزء لا يتجزأ من ممارسات أشمل هي التي تشكل الثقافة. ولفهم فعل معين، أو ممارسة معينة بشكل كامل، ربما نحتاج إلى فهم السياق الأوسع، ورؤية كيف تساهم الأفكار الجماعية الأوسع نطاقًا، وهي تلك المَتعلقة بأمور أكثر أهمية بالنسبة للسلوك الصحيح للحياة والمساهمة في معنى الكيفيّة التي يستمر بها في مناسبات معينة. ولكن الصورة في النهاية مكتفية بذاتها، فهي تتوقف على أشكال الحياة التي يجب قبولها كمعطًى لعدم وجود تفسير آخر لها. لاحظ استخدام صيغة الجمع. لا يوجد شكل

واحد للحياة، فأي الأشكال هي الأقل فهمًا، وهل هناك شكل واحد لكل ثقافة أم لا يوجد شكل واحد كلي لجميع الثقافات؟ إن صيغة الجمع هنا بمثابة تكرار لتعليق فتغنشتاين السابق، من أنه لا يوجد شيء مشترك بين جميع الألعاب.

لا تقل: إن ثمة شيئًا ما مشتركًا، ولا حق فيما يُطلق عليه ألعاب، ولكن انظر وتعرف ما إذا كان هناك أي شيء مشترك على الإطلاق. فإذا نظرت إلى الألعاب لن ترى شيئًا ما مشتركًا على الإطلاق، بل توجد متشابهات وعلاقات وسلسلة كاملة من الألعاب. (1953,1.66).

ولا يوجد شيء أكثر من شبكة وحدوية معقدة من المتشابهات، والمتداخلات، والمتشابكات، ولكنها تتميز بأنها «تشبه الأسرة»، ويضيف: حاول فقط أن تجد أكثر من جوهر مشترك ما، لألعاب الطاولة، وألعاب الورق، والألعاب الأولمبية، وهكذا.

أحد الفلاسفة الذي استوحى هذا الموضوع هو بيتر وينش[1](Peter Winch) في كتابه (1958) «فكرة العلوم الاجتماعية»، الذي استخدمه بشكل مدهش. لقد بدأ وينش الكتاب برفضه أن العلم يمكن أن يستمر عن طريق اختبار النظريات والفرضيات أمام الوقائع في عالم مستقل لإيجاد تفسيرات سببية لكيفية عمل العالم. فيجب ألّا نفترض أن الواقع مستقل عن الفكر؛ إن فهم الواقع هو أن تفتر أعماله بطريقة سببية. بل على العكس، فكرتنا هي أن ما ينتمي إلى عالم الواقع هو معطًى لنا في مفاهيم نحن نستخدمها. (1958، ص15) تأتي هذه المفاهيم، بشكل كامل، من معايير تقرر لنا صدق العبارات الوصفية لعالّم الحقيقة، كذلك العبارات التي يُوظّفها علماء الفيزياء عند الحديث عن سلوك الجزيئات، وكذلك التي يستخدمها السحرة عند تحديد علامات السحر. تُعتَبر هذه المجموعة من المفاهيم جوانب معرفية لمؤسسات، إذ تُجّسد كل مؤسسة أفكارًا عما هو حقيقي وعن الكيفية التي يفهم بها. ولهذا، فإن ما يرتبط بالإدراك هو الوضوح الذي يتخذ العديد من الأشكال المتنوعة، وهو إدراك أن الحقيقة ليس لها مفتاح واحد (ص102). أمّا العلم فهو يجسّد مفتاح حقيقة عالم من الجزيئات، والدين يجسد مفتاح حقيقة العالم الروحي. إنها ممارسة علمية للبحث عن الأسباب، أما الممارسة الدينية فهي بحث عن

(1) بيتر وينش (1926-1997) فيلسوف إنجليزي ساهم بشكل كبير في تأسيس فلسفة العلوم الاجتماعية من خلال كتابه الكلاسيكي فكرة العلوم الاجتماعية، كما جاءت شهرته من تقديم قراءات لفلسفة فتغنشتاين. (المترجم)

المعنى، ولكل واحدة من هاتين الممارستين صورتها الخاصة للحياة، وهما لا يدخلان في منافسة، لأنّ الحقيقة ليس لها مفتاح خارجي أو عام.

تجسد المؤسسات من الناحية المعرفية الأفكار، ولكنّها وكما هو الحال مع النماذج الإرشادية عند كون، تتشكل أيضًا، عبر علاقات وقواعد اجتماعية، وبرغم ذلك، فإن هذا لا يجعلها مرتبطة خارجيًا بالعلاقات الاجتماعية، إنها تعبيرات عن أفكار تتعلق بالحقيقة. (ص23). وكل سلوك له معنًى هو، بطبيعة الحال، محكوم بقاعدة ما (ص52)، فعلى سبيل المثال، لفهم أنشطة الرهبان، يجب معرفة الحياة اليومية للدير الذي يعبّر عن القواعد التي تقدّم معنًى لعلاقاتهم. وهكذا تشير العُقَد الثلاث الموجودة في نهاية الحبل الذي يرتديه بعض الرهبان، إلى عهود الفقر والعفّة والطاعة. إذ تعطي هذه العهود معنًى للعُقَد، ولأفكار الحقيقة الروحية المتجسدة في نظام الرهبنة الذي يجعل العهود معقولة. فما هو صحيح بالنسبة للرهبان، هو صحيح بالنسبة لكل شخص آخر أيضًا، مع الأخذ في الاعتبار أفكار وقواعد وأشكال الحياة المتنوعة.

إن الحاجة إلى منهج في العلوم الاجتماعية هي حاجة لافتة للنظر. فليس جيدًا أن نبني فهمنا للمجتمعات على مناهج العلوم الطبيعية كما يقول وينش، ذلك لأن «المفاهيم الأساسية التي تنتمي إلى فهمنا للحياة الاجتماعية تتعارض مع المفاهيم الأساسية لنشاط التنبؤ العلمي» (ص94). فالتنبؤ والتفسير السببي، هما حقًّا نشاطان مناسبان للعلوم الطبيعية، ذلك لأنّ هذا النوع من الحياة يتضمّن أفكارًا عن الواقع يجعلها قواعد ملائمة للمنهج. لكن العلوم الطبيعية هي «لعبة»، وهي لعبة واحدة فقط من بين ألعاب أخرى، وعلى عالِم الاجتماع أن يفهم كل شكل داخل لغته الخاصة، من خلال إيجاد القواعد المتنوعة التي تتبعها مجموعات متنوعة من لاعبي الأدوار. وبشكل افتراضي، فإنّ علم اجتماع العلوم هو لعبة ذات مستوى أعلى، حيث يتضمن دراسة لعبة التفسير من أجل فهم أنشطة لاعبيه.

فعندما يتم تلخيص كل هذا، يبدو الأمر صارخًا، فهو شيء قوي للغاية. إذ يبدو أنه لا يسمح باللجوء إلى ما وراء أشكال الحياة، فلا مكان للواقع الخارجي، الذي تسعى بعض، أو كل، أشكال الحياة، لجعله معقولًا، أو لمعايير مستقلة عما هو عقلي، لنعتقد فيه أو نفعله، وهذا ما يجعله مثاليًا صارمًا، ونسبيًا حادًا، ثمة ألعاب فحسب تُعبّر عن أفكار، حيث إن أشكال الحياة متنوعة وقائمة بذاتها وبعيدة عن أي نقد خارجي. فضلًا عن ذلك،

يبدو أن الناس ليسوا إلا لاعبي أدوار اجتماعيين، هم لاعبون في ألعاب يقومون فيها بكلّ شيء، وهم يأخذون فقط القواعد المطلوبة منها. فالراهب في حياته المنظمة بشكل كبير هو مثال للبشرية جمعاء. ونظرًا لأن كتاب «فكرة العلوم الاجتماعية» مختصر، فإنه يطبق ويستكشف قراءة محتملة لفتغنشتاين، كما أن له كتابًا آخر عن «الفعل والأخلاق» أكثر دقة، ولا أرغب في أن أشدّ على ونيش ذاته بهذه الآراء الطليقة. ومع ذلك فإن الموضوعات التي تم ذكرها للتو مذكورة في كتاب «فكرة العلوم الاجتماعية» وستعمل بشكل جيد، كطريقة في ملء المربع العلوي الأيمن. وينتج عن هذا الملخص الصارخ وصف مثالي لتفسير المؤسسات على أنّها تجسيد للمعاني الجمعية التي تستدعي بسهولة ووضوح الفهم الكلي، كما هو في الشكل 7.1.

القواعد والعقلانية

لقد وجدنا أنّه يمكن إبراز هذا المعنى، وهو مقولة ديلتاي الخاصة بالحياة وعالمها التاريخي، بطريقة عقلانية، وبشكل واسع، بطريقتين، حيث يتم الدفع بهما من خلال التفكير في المعنى، كمصطلح مراوغ له استخدامات عديدة، وموضوع للعديد من نظريات المعنى المتضاربة. وكلاهما يربط المعنى بما يجعل الفعل مفهومًا، أعني أن واقعة ما تكون عقلية (عادة) من وجهة نظر الفاعل، ثم يتباعدان عندما يتعلق الأمر بالكيفية التي يتم من خلالها تحليل ما هو «عقلي».

	الفهم	التفسير
النزعة الكلية	«الألعاب والقواعد، الممارسات، أشكال، الحياة»	
النزعة الفردية		

الشكل 7.1

يتبنى التحليل الأكثر بساطة ووضوحًا النموذج المثالي لفيبر، وهو الفعل العقلي الاقتصادي، حيث يكون الفاعل فردًا عاقلا كـ«كائن اقتصادي»، له رغبات (تفضيلات) ومعتقدات (معلومات) وجهاز حاسوب داخلي، إنه يبحث عن الوسائل الأكثر فاعلية لإرضاء رغباته (أو تحقيق الحد الأقصى من منفعته المتوقعة). يستمر التحليل عن طريق تحديد تلك العناصر وإعادة بناء مداولات الفاعل بحيث يكون الفعل عقليا بطريقة أداتية. وهذا يترك مشكلة تتعلق بما يجب القيام به إزاء الفعل غير العقلي. ولكن إذا اتبعنا فيبر في تأكيده على المعاني الذاتية، التي هي ليبرالية مع المؤسسة التفسيرية، ستكون معظم أو حتى جميع، الأفعال عقلية ذاتية من وجهة نظر الفاعل.

وبرغم هذا، لا يبدو أن هذا التفسير يساعد أطروحة أن الفهم يختلف عن التفسير، على الرغم من أنه يشير إلى ضرورة هيرمنيوطيقية لفعل الفهم من الداخل، فإنه يفعل ذلك فقط من خلال الاستعداد للعب بالعناصر الذاتية التيتبدو أنها باقية في موضوع الفصل السابق. يرى معظم منظري نظرية الألعاب أنفسهم، على أنهم يقدمون أدواتٍ للتفسيرات السببية للفعل، وسيميلون إلى القول إن فيبر قد عكّر المياه عندما ناقش العقلانية الأداتية تحت عنوان الفهم. وعلى الرغم من وجود أسباب للاعتقاد أن هذه الوجهة من النظر خاطئة، فإن هذه الأسباب لم تظهر بعد، لأن الإنسان ككائن اقتصادي كان فاعلًا ميكانيكيًا جميلًا إلى حد بعيد، أعتقد أنه كان أكثر راحة حتى الآن في المربع السفلي الأيسر في الشكل 7.1.

وهذا لا يعني، مع ذلك، أن الفصل السابق قد قدّم تفسيرًا مقنعًا عن المعايير الاجتماعية. تلك المعايير التي يُمكن القول عنها -بشكل معقول- إنها تبدو كحلول مفيدة متبادلة لمشكلات التنسيق التي بدت بالفعل مثل الاتفاقات، بمعنى انتظام يمكن الرهان عليه، ولكن الآخرين الذين تجنبوا خيارات الهزيمة الذاتية بشكل تبادلي عن طريق حقنهم بالتزامات أو بأسباب تراجعية داخل التفاعلات، قد ظلّوا يقاومون بغباء. إن ثني هؤلاء عن تفضيلات الفاعل المعطاة لم يفعل شيئًا لترويضهم، بل على العكس، كانت الحاجة إلى مثل هذه الحيلة لتعزيز حالة الإنسان، بوصفه كائنًا اجتماعيًا، تمييزًا له عن الإنسان بوصفه كائنًا اقتصاديًا سابقًا عليه.

ولهذا فإن الطريقة الأخرى لتوضيح المعنى هي العقلانية التي تضع الفعل الاجتماعي، بشكل مُحكَم داخل سياق المعايير والقواعد والممارسات

والمؤسسات. ومما هو متعارف عليه في هذا السياق أن يكون من المغري، على الأقل، التفكير في الفاعلين، لا على أنهم فاعلون اجتماعيون، قبل أن يكونوا أفرادًا، بل أيضًا كَجَمع قبل أن يكونوا مفردًا، أو بعبارة أخرى، من الخداع أن نقارن الإنسان كـ«كائن اقتصادي» ينتمي إلى المربع السفلي الأيسر في الشكل 7.1 بالإنسان كـ«كائن اجتماعي» له مكانه الأساسي في المربع العلوي الأيمن، حيث توجد المعايير والقواعد والممارسات والمؤسسات التي تقدم مفهومًا للبنية الاجتماعية يتناسب مع عمود «الفهم». وهذا من شأنه أن يُهدد تصوير لاعبي الأدوار الاجتماعيين، ويجعلهم مخلوقات من هذا النوع الجديد واللين من البنية. لكن هذه ليست هي النتيجة النهائية. إذ لم نعد نفكّر بطريقة سببية عن علاقة القواعد بالأفعال التي تندرج تحت قاعدة ما. وبتأصيل سؤال ما إذا كانت كلمة «مخلوق» هي كلمة صحيحة، فإننا يمكننا، بعد ذلك، أن نُقارن، بشكل مفيد «ألعاب» فتغنشتاين وألعاب النزعة الفردية ونظرية الألعاب مع البنيات السببية المناسبة للتفسير الكلي.

فـ«اللعبة» التي يتم تفسيرها بمساعدة من فتغنشتاين هي بنية معيارية خارجة عن كل لاعب من لاعبيها، وعلى عكس البنيات والنظم الخارجية المطروحة في المربع العلوي الأيسر تحت عنوان «التفسير»، تكون الألعاب داخلية لجميع اللاعبين، وخارجية لكل لاعب، ولكن داخلية للجميع. ربما يقول المرء بأنها بين ذاتية وليست موضوعية. قد نفترض بسهولة أن الألعاب محددة تاريخيًا وثقافيًا، من خلال سلطة حقيقية كافية لتحديد اللغة التي يفكر من خلالها الناس ويتعاملون بها في مكانهم وزمانهم، فإذا كان الأمر كذلك فليس من المستغرب أن نجد فقط تداخلًا وتقاطعًا، بين ألعاب الحياة الاجتماعية، وليس بين السمات الكلية التي تشترك فيها كل البنيات المعيارية. وكما أن للأنطولوجيا عناصر أساسية فهي تتناقض تناقضًا بين ذاتي مع كل أنطولوجيا لها عناصر كلمة موضوعية مستقلة عن وعي الإنسان، ومع أفعال الفرد التي لها عناصر أساسية مدفوعة بدوافع ذاتية.

ومن الناحية الميثودولوجية فإن الطريق البين ذاتي للفهم هو تحديد القواعد التأسيسية التنظيمية لـ «لعبة» ما (المؤسسة، الممارسة، شكل الحياة) وإظهار التوقعات المعيارية المرتبطة بها، ومن ثَمَّ فَهم الفعل على أنه فعل ما هو مُتوقع معياريًا، في موقف تم بناؤه وفق قواعد.

أما من الناحية الإبستمولوجية، فجوهر الأمر هو ما إذا كانت هذه المقاربة تجسّد حلًا لمشكلة الأذهان الأخرى أم لا. وفي حقيقة الأمر، فقد مزجنا بين الفعل العقلي ذي القيمة لفيبر الذي يتم فعله بغض النظر عن النتائج، مع فعله التقليدي (التعبير عن العرف المستقر)، فإذا كان الفعل حقًّا مفهومًا بالفعل، من خلال إعادة بنائه بهذه الطريقة، عندئذ يمكننا معرفة ما يوجد في عقول الآخرين بتحديد قواعدهم العرفية ومعانيهم المشتركة. وهذا يبدو معقولًا. فقد تم حل المشكلة في هذا الفصل عن طريق قواعد اللعبة المهمة للغاية بحيث يكون جميع اللاعبين خاضعين لها. وهو أمر قابل للنقاش وسنتتبعه باختصار.

الخاتمة

لقد بدأنا الفصل بأربع خصائص للمعنى، التي ليس لها نظير في الفيزياء والقليل منها في البيولوجيا، وافترضنا أن مشكلة الأذهان الأخرى هي مشكلة رئيسة في العلوم الاجتماعية، ولكي نتحقق من ذلك تمكنا بوضوح، من رؤية أن التفسير يعارض الفهم، لكن دعونا نعود إلى الخصائص الافتتاحية.

أولًا: الأفعال لها معانٍ. فهناك تباين بين العلامات الطبيعية، كما هو الحال عندما تدور حلقة حول القمر، فهذا يعني المطر، والرموز المتفق عليها، كأن يكون العلم عند نصف الصاري. فالعلامات الطبيعية وأسبابها الضمنية هي مادة للتفسير العلمي، وهي موضوع للفصول السابقة. وهذا لا يعني إنكار أن ثمة أسئلة حول الأفكار العلمية تدعونا إلى معرفة أن العلم، مثل الدين، هو محاولة لإضفاء معنًى على الخبرة بطرق تتضمن أنواعًا رمزية من المعنى. ولا يعني إنكار أن سلوكًا بشريًا واجتماعيًا ما يضفي على نفسه تفسيرًا علميًا. ومن ثمّ سيكون هناك المزيد لأن نفكر فيه في الفصل التاسع، عندما نأتي إلى ربط التفسير بالفهم. ولهذا، فإنّ الأفعال تتميز بنوعين من المعنى. ما الذي تعنيه الأفعال بقدر ما هي إشارات مأخوذة من مجموعة مشتركة من الاتفاقات، وما الذي يعنيه لاعب الدور أو ما ينوي فعله، ولكي نفهم الفعل، نحتاج إلى مقاربة الأذهان الأخرى التي تسمح بإعادة بناء كلاهما، فهل تأملات فتغنشتاين الخاصة بلعب الألعاب كافية؟

ثانيًا: اللغة لها معنًى، تساعد هذه الحقيقة الواضحة على زيادة حدة النقطة الأخيرة، وذلك لأنّه ينظر إلى اللغة، في الغالب، على أنها مفتاح لفهم كيفية تأثير التفكير على الفعل. ومن المؤكد أنّ أتباع فتغنشتاين ينظرون للموضوع على هذا الضوء، فأي أحد يسعى للرجوع إلى كتاب «بحوث فلسفية» سيجد أن ألعاب اللغة هي توضيح دقيق وعميق للموضوع العام المتعلق بالقواعد. إنّ فَهم ما يعتقده الناس، وما يفعلونه لا يشبه فحسب فهمهم لاستخدام اللغة، بل يمكن أن يتساوى هذا مع فهم ما تعنيه الكلمات عما يفعلونه، إذا قام المرء بتفسير «اللغة» للحصول على الأفكار التي تقدمها عبارات مثل «لغة الرياضيات» و«لغة الفن» أو «لغة السياسة». علاوة على ذلك، فإن ثمة حقيقة واضحة وهي أن هناك العديد من اللغات تحمل افتراضًا ما، قد نرغب أو لا نرغب في مقاومته، وأن هناك ألعابًا وطرقًا عديدة في التفكير، وأشكالًا عديدة للحياة. وكلٌّ منها له قواعده الخاصة. يبدو أن الأمر كما لو أن كل فعل عبارة عن نص تجب قراءته من خلال فهم قواعد اللغة التي كُتب بها. ولكن إلى أي مدى سيأخذنا هذا؟

ثالثًا: إن الممارسات لها معنًى. لقد شددت الفقرة السابقة على معنى الكلمات لا على ما يعنيه الناس بكلماتهم. وهذا يطرح سؤالًا يقف في وجه نظريات اللغة التي تُحلل الكلام على أنه اعتراف متبادل بين المتحدث والمستمع، وهو ما الذي يعتزم المتحدث نقله في هذا النوع من التحليل عند صاحب النزعة الفردية. تَبرُز الاصطلاحات اللغوية كعامل مساعد للأفراد، وبوجه عام، فإنّ التفكير الفردي سابق على الأداة اللغوية التي تعبر عنه. تظهر الممارسات بالمثل، كحلول ملائمة للمشكلات الفردية. ويعمل أتباع فتغنشتاين في اتجاه معاكس، مع وجود ممارسات كشرط مسبق للأفعال الفردية التي تعتمد عليها. فالممارسات التي يتم تفسيرها بشكل جماعي، بهذه الطريقة، ليست مجرد انتظام اعتيادي للسلوك، بل تجسد قيم مشتركة، وتثير توقعات معيارية مضافة في لغة أخلاقية للمديح عند الاستجابة لها، واللوم عند الفشل في تلك الاستجابة، ومن خلال إثراء فكرة «اللعبة»، وبالتأكيد على نسيجها المعياريّ، يمكن اقتراح معنى لبنية ملائمة، لعمود «الفهم»، فهل هذا من شأنه، أن يتخلّص من نظريّة الاختيار العقلي الّتي تقول بها النزعة الفردية، الّتي تفترض أنّ الفعل سابق على الاتفاق، ومن ثم على الممارسات؟

رابعًا: هناك نقطة معقدة وهي أن لاعبي الأدوار الاجتماعيين لديهم نماذج عن العالم وعن أنفسهم، في عقولهم، علاوة على ذلك، يعتمد بعضهم على بعض في هذه النماذج. لقد عرَّف فيبر الفعل الاجتماعيّ بأنّه «الفعل الذي يأخذ بعين الاعتبار سلوك الآخرين حيث يتم توجيهه في مساره». إن تعبير «الأخذ في الاعتبار» هو تعبير معقّد للغاية. فحتّى الأشخاص غير المتأملين هم لاعبون في ألعاب، ويحتاجون، دومًا، إلى معرفة ما يرغبون فيه وما يعتقده الآخرون، وهذا يتطلب اعترافًا متبادلًا بالتوقعات المعيارية الدقيقة. ومن بين العوامل التي تؤثّر على هذه النماذج، بوعي أو بدون وعي، هي نماذج الفعل الاجتماعي التي يضعها علماء الاجتماع قيد التداول. وهذا يقترح، على نحو محرج، ما إذا كان تفسير الفعل الاجتماعي الذي تقدمه العلوم الاجتماعية صحيحًا أم ربما يعتمد، جزئيًا، على ما إذا كان الاعتقاد فيه ممكنًا. برغم أنه من الحكمة تأجيل هذه الفكرة المذهلة، فإنّ هذا، بالتأكيد، يضع عالم الاجتماع في ورطة ينجو منها علماء الطبيعة.

الفصل الثامن

الذات والأدوار

	??

تتعلق المشكلة الرئيسة في هذا الجزء من الكتاب بالمعايير الاجتماعية وسمتها الأنطولوجية ومعرفتنا بها وبنتائجها المنهجيّة. لقد ربط الفصل الخامس المعايير الاجتماعية بقوانين الطبيعة، الخارجية بالنسبة لنا، وصياغة نظام سببي. وكما اندرجت البنيات الاجتماعية كنُظُم ثابتة، أو متغيّرة، تحت عنوان «التفسير الوظيفي»، الّتي هي في بعض الأحيان، متحولّة، وفي حالة توازن مع الأفعال الفردية الّتي فُسّرت كردود فعل على المطالب الوظيفية للنظام. لقد تمّ الاعتماد على كتاب «القواعد» لدوركايم وأمثلته عن الجريمة للتوضيح. ولكن، مثل دوركايم نفسه في موضع آخر، لم نكن متأكدين كيف نأخذ بجدية أوجه التشابه بين المجتمعات والكائنات الحيّة. لذلك غذنا إلى النزعة الكليّة الأوسع، الّتي اعتمدت، فحسب، على استقلالية الوقائع الاجتماعية فحسب. ودخلت النزعة الفردية بعد ذلك في احتجاج نيابة عن علماء الاقتصاد التقليديين الجدد، عن طريق تقديم نظرية الاختيار العقلي ونظرية الألعاب، ولكن مع الفاعل العاقل، الذي تم تعريفه في الفصل السادس، كحزمة من التفضيلات المنظمة، وكمخزون من المعلومات الدقيقة، وكحاسوب فعّال. لقد قامت المعارضة بردّ مباغت، فقد ردّت النّزعة الكليّة على ذلك بأنّ البنية، أو النظام الاجتماعي، هي الّتي تقوم بعمليّة إملاء التفضيلات مع حسابات المنفعة المتوقعة التي هي ميكانيكيّة، وذلك عن طريق نقل مطالبها. ولذلك تستطيع المعايير الاجتماعية أن تظل معروضة كجوهرٍ لبنية اجتماعية، أو لحد الآن، كحديث عن نُظُم ما زالت شرعية، وكآليات في ديناميكية النظام الاجتماعي.

بعد ذلك توجّهنا إلى الفهم. تم تقديم المعايير في الفصل السابع كقواعد مؤسسية وتنظيمية للمؤسسات أو الممارسات، ثم للحياة الاجتماعية، وهذا يُوصي بأنطولوجيا جديدة، حيثُ يكون المعنى جزءًا لا يتجزأ من هُويّة المؤسسات، لكونه مقولة مميزة وخاصة بالعالم التاريخي، حيث تكون القواعد مختلفة اختلافًا جذريًا عن قوانين الطبيعة. لقد دعا الفهم إلى منهج يعمل من «الداخل»، وربما تفسير جديد لسمة المعرفة. وبينما تكون هذه المقاربة معادية لجميع صور التفسيرات السلوكية، لكنها تُعدّ مقاربة محايدة بين النزعة الفردية والنزعة الكلية. فإذا كانت المعايير الاجتماعية تغطّي جميع المواقف الاجتماعية وتستكمل توجيهاتها، فإنّ لاعبي الأدوار، بعد ذلك، يكونون أقلّ من مخلوقات، مقارنة بالمعايير من ذي قبل، بشرط أن يكونوا مطيعين بشكل كامل. بالرغم من ذلك فقد تَصدمنا بشكل مبالغ فيه، هذه الصورة لـ «الكائن الاجتماعي»، حيث نتساءل بعدها كيف نمنح لاعبي الأدوار بعض الاستقلالية.

يعد إيجاد طريقة لملء الجزء السفلي من المربع الأيمن بلاعبي أدوار ليسوا بمخلوقات من المعايير، وأيضًا ليسوا من الفاعلين العقلاء الذين واجهوا مشكلة في الفصل السادس، هو التحدي. ولكي نضع الرسالة بشكل بناء، فإن لاعبي الأدوار سيملكون شيئًا من قدرة الفاعلين العقلاء على التفاوض، وإعادة التفاوض بالاتفاقات، بينما يظلون خاضعين للمطالب المعيارية للألعاب الخاصة بالحياة الاجتماعية. تُجسّد هذه الطريقة في التعبير، تناقضين، أحدهما بين الاتفاقات كحلول للألعاب التي تنقصها حالة توازن واحدة، والاتفاقات كقواعد مع السمة الفتغنشتانية. أمّا الآخر فهو بين الألعاب بوصفها تفاعلات وبين الفاعلين العقلاء، حيث تكون الاختيارات والألعاب استراتيجيّة، كما تمّ التعامل معها في الفصل السابق. هنالك تباين ذو صلة بين التنبؤات التي تعتمد على المعرفة المشتركة لما سيفعله الآخرون، والتنبؤات المعيارية.

ينطلق الفصل الحالي من تثبيت هذا التباين، ثم بعد ذلك إعادة رسم «الكائن الاجتماعي». وسيتم عمل ذلك عن طريق دراسة مفهوم الدور، واستكشاف فكرة أن الأشخاص هم مجموع الأدوار التي يؤدونها، أولًا في سياق الأدوار المؤسسية، ثم بالتماثل مع الأدوار المسرحية. أعتقد أن مفهوم تأدية الأدوار هو من بين الأمور الأقوى، والأكثر خصوبة في العلوم الاجتماعية التي تنتمي إلى الإبستمولوجيا، ومنهج الفهم. فهو لا ينتمي بشكلٍ مباشر،

إلى المربع العلوي الأيمن، على عكس الانطباعات الأولى. فهل نحن مجموع الأدوار التي نلعبها؟ حتى لو كان الجواب بنعم، هناك أسئلة تتعلق بمفهوم الهوية الاجتماعية، التي ستفضل التوصل إلى حل وسط بين النزعة الكلية والنزعة الفردية في عمود «الفهم». أما إذا كانت الإجابة بـ«النفي»، فهناك أسئلة عما يصطلح عليه الفلاسفة بالهوية الشخصية. تتركنا هذه الفلسفة الدائمة في نهاية الفصل بفضول فردي متجدد يتعلق بالفاعلين العقلاء.

الوظائف والأدوار

دعونا نتصور المجتمع كمخطط للوظائف الاجتماعية لنشر فكرة الدور، فكل وظيفة اجتماعية ترتبط مع مؤسسة أو منظمة. بعض المؤسسات والمنظمات تكون منظمة بشكل كبير، وغالبًا ما تكون هرمية، مثل الجيش الأمريكي برتبه المحددة بدقة، وهي: العقيد والعريف والجندي. بعضها له تسلسله الهرمي الأكثر هدوءًا، مثل: كنيسة إنجلترا بأساقفها وكهنة الأبرشية والشواقي وأعضاء التواصل. وبعضها منظم بدون رتب، مثل: وحدة إدارية صغيرة لتقسيم العمل. هذا لا يعني أنّ جميع السلوكيات الاجتماعية المميزة تتوافق مع الوظائف المحددة في بنية صريحة، أو أنّ جميع الأنشطة الاجتماعية المحددة، تنتمي إلى مؤسسات. قد يرغب المرء أو لا يرغب في الإبقاء على وظائف في المجتمع الإنجليزي تشمل اللصوص والأصدقاء والشخصيات التلفزيونية والعشيقة، أو أنّ المؤسسات الإنجليزية تشمل قتال الكلاب والنزهات العائلية. يكفي وجود بعض المؤسسات والمنظمات، ومن ثم المناصب في الوقت الحالي.

والآن نفكّر في النظام الاجتماعي باعتباره مجموعة من العلاقات داخل المؤسسات (والمنظمات) وفيما بينها. ترتبط الوظائف داخليًا بالرجوع إلى الغرض من المؤسسة، وما يجب القيام به لتنفيذها. وخارجيًّا، تتأثر المؤسسات بمؤسسات أخرى في سياق اجتماعي متغير. وهنا يمكن للمرء أن يفترض بنية اجتماعية شاملة، إلى جانب حساب موحد متماسك للاستقرار والتغير، على سبيل المثال، الروح الوظيفية في الفصل الخامس، أو بروح تاريخية طموحة أكثر مما حاولنا في الفصل السابع. لكن هذا اختياريّ، وقد يفضّل المرء اعتبار النظام الاجتماعي مجموعة غير مستقرة

من المؤسسات الهشّة، التي لا يمكن ضمان استمرارها. على الرغم من وجود موضوعات عميقة هنا، فإنّه يمكن لأصحاب النزعة الكلية تبني أي موقف تجاه النظام الاجتماعي، بشرط ألّا تعزى أي هشاشة إلى الأفعال المستقلة التي يقوم بها الأفراد.

في كلتا الحالتين، فكّر في الوظائف الاجتماعية على أنّها تتحرك بشكل مباشر من خلال الأدوار المرتبطة بكل وظيفة، التي يؤديها شاغلو الوظائف -الرؤساء وكناسو الشوارع والبيروقراطيون والكهنة والجنود والكُتّاب والآباء وغيرهم- الذين يشكلون الحكمة الاجتماعية. وبناءً على التحليل الكلّي، فإنّ هؤلاء الذين يشغلون الوظائف يفعلون ما تتطلبه وظائفهم منهم، حيث يتم دفعهم «من أعلى لأسفل» من خلال متطلبات الدور. إن الموظفين الأفراد قابلون للاستبدال بشكلٍ كبير. يأتي بيروقراطيّون ويذهب بيروقراطيّون، والبيروقراطيّة تستمر بالتدحرج. يتم ترحيل الضباط أو قتلهم، لكن الجماعة تسير مع الوافدين الجدد الذين يقومون بالوظائف القديمة. ينتقل الوزراء غالبًا في تعديل وزاري، من وزارة تتطلب إنفاق مثل وزارة التعليم، حيث كانوا يطلبون المزيد من المال للمدارس، إلى وزارة متشددة مثل وزارة الاقتصاد، حيث سرعان ما يبدؤون في عرقلة جهودهم السابقة. تفوق المؤسسات أولئك الذين يؤدّون الأدوار التي تجعلهم يتحركون، ولديهم طرق للتأكيد على أنّ المجندين الجدد يتصرفون في مكاتبهم بما يناسب المؤسسة. تعدّ هذه وجهة نظر متنازع عليها للغاية، وهي المتعلقة بعدم أهمية مؤدي أدوار معينين، ولكنّها تخدم النزعة الكلية بشكل جيد.

ومع ذلك، هناك طريقتان مختلفتان للنظر فيما أشرت إليه للتّو على أنه متطلبات للدّور. تميل النظرية النسقية (المربع العلوي الأيسر) إلى معاملتها كقوى تنتقل عبر الوظائف الاجتماعية، مع دور يتم تحديده فقط على أنه الجانب المتغير من الوظيفة الاجتماعية. تم تحدي هذا الفارس الذي تجاهل لاعبي الأدوار، عن طريق نظرية الألعاب، وذلك بجعل ما يتوقّعه لاعبو الأدوار من لاعبي أدوار آخرين أمرًا مهمًّا، على ضوء المعرفة العامة بتفضيلاتهم. يمكن بالتّأكيد تقديم مفهوم الدور في هذا النّزاع العام حول تفسير العمل الاجتماعي، ولكن، إذا كان يُشير إلى مجرّد مجموعة من التفضيلات المرتبطة، عادةً، بوظيفة اجتماعية ما، فإنّ النزعة الكلية تفوز من خلال الكشف عن بنية اجتماعية محايثة في نمط التفضيلات. وبقدر ما يتم تفسير الأدوار على أنها مجموعة من التوقعات العقلية، يتم

عرض اختصار مفيد لما هو طبيعي (يختلف عن المعياري). ومن ثمّ، فإن المصرفي يقوم بما يفعله المصرفيون عادة، وهذا الانتظام هو مساعدة مفيدة للعملاء في التنبؤ، لأنه يوفر الجهد في الوصول إلى التنبؤات، الأمر الذي يساعد على اتّخاذ الخيارات العقلية. لا يتصرف المصرفيّون دائمًا كما تتنبأ نظرية الاختيار العقلي، وهذا يُثير سؤالًا حول أهمية التنظير لنظرية النماذج المثالية، ولكن فقط حتى الآن بطريقة تناسب كلية المربع العلوي الأيسر.

عندما نتحول إلى الفهم، تأخذ مطالب الدور طابعًا مختلفًا. وهي تتألف من توقعات معيارية، مجموعة من الواجبات شبه الأخلاقية للأداء والاستحقاقات المتعلقة بأدائها، وحقوق الانتقاد والشكوى والبحث عن التعويضات في حالة الإخفاق. تؤدي الأدوار التي تتضمن «واجبات» إلى سلوك «طبيعي» بالفعل. ولكن ليست كل السلوكيات الطبيعية أو العادية تنبع من التوقعات المعيارية. يتشابك الطبيعي والمعياري بشكل مثير للاهتمام. عندما كنت في الجيش، كان من المؤكّد أن يكون لدى ضابط التموين الناجح في مخزنه أكثر مما ظهر في سجلات الحسابات. كان هنالك عدة استخدامات للفائض، وهذا يعني أنه لا يمكن القبض على ضابط التموين بالتفتيش المفاجئ. إنه يستجيب بشكل مفيد للمطالب المفاجئة للعقيد، ولتفضيلات المقربين الذين يعانون من مشكلات ملحّة. لقد سمح له الفائض بالتجارة في السوق السوداء المدنية، ولكن أحيانًا، وليس دائمًا، يكون لصالح الكتيبة. باختصار، كان هذا الانتهاك المعترف به جيدًا، للوائح الرسمية أمرًا طبيعيًا جدًّا، وإلى حد ما، كان مفيدًا للغاية بالنسبة للكتيبة، بحيث يُمكن للمرء أن يتساءل عما إذا كان هذا متوقعًا في الواقع، بشكل طبيعي أم لا. وبالمثل، فإن الأنظمة السياسيّة الّتي تضع مطالب عامة شديدة عن النزاهة، غالبًا ما تتعايش هذه الأنظمة ضمنيًّا على المستوى الطبيعي، مع ما يجب إدانته باعتباره فسادًا. إذا ما تفجرت فضيحة ما، على سبيل المثال، من أعضاء مجلس الشيوخ والكونجرس. ربما تكون سياسات الدعم الانتخابي وإعادة التدوير في الغرف الخلفية وسيلة مسموح بها أو حتى متوقعة لتلبية الطلبات المستحيلة.

تجعلنا مثل هذه الأمثلة نفكر في الأدوار كقواعد يخضع لها صاحب الوظيفة، ومن ثمّ تنطوي على أكثر من مجرد تنبؤات. لكن ذلك يمنعنا أيضًا من التفكير في الأدوار كقواعد، أو حتى يمكن جعلها واضحة تمامًا في كتاب القواعد. لتحقيق العدالة لهم، يجب علينا إثراء مفهوم الدور. ومع

ذلك، هناك طريقتان محايدتان للقيام بذلك. يمكننا التمسك بفكرة أن هناك خطة متسقة من القواعد لتأدية الأدوار، على الرغم من أنّها ليست بالضرورة قاعدة يمكن للاعبي الأدوار الاعتراف بها بشكل كامل. فسيكون ذلك متفقًا مع صورة للمؤسسات التي يتمسك كل منها بقواعده التأسيسية داخل الصورة العامة للحياة، وذلك من خلال تشكيل التوقعات المعيارية الصريحة والضمنية المرتبطة بالوظائف الاجتماعية. وهذا من شأنه أن يعدنا بتحليل مناسب للمربع العلوي الأيمن. بدلًا من ذلك، يمكن للأدوار أن تنطوي على توقعات معيارية غير محددة أو حتى غير متناسقة، ما يُعطي مجالًا لمؤدي الأدوار للمناورة عند تأويل أدوارهم، أو في متابعة أهدافهم الخارجية. وهذا من شأنه أن يقترح تحليلًا مناسبًا للفهم، ولكنه يدعو إلى لاعبي أدوار غير منصاعين بالشكل العبودي. لقد تم إثارة الفضول نظرًا لأنّ مثل هؤلاء لاعبي الأدوار لا يُحتمل أن يكونوا مثل الأفراد العقلاء الذين تم النظر إليهم حتى الآن.

يحتاج لاعبو الأدوار، من وجهة نظر بنيوية، أي: «من أعلى لأسفل»، إلى تصويرهم على أنهم منصاعون تمامًا لمتطلبات أدوارهم. أبسط اتجاه لذلك هو اعتبارهم دُمًى بأوتار غير مرئية، أو كمخدَّرين ثقافيًا، أو كالمغفلين بلا وعي نظرًا لحالاتهم العقلية. هذا الاتجاه حاسم للغاية لدرجة أن لاعبي الأدوار يكونون غير ذي أهمية في النهاية، مع ترك المجال للنقاش المثير للاهتمام حول آليات الانصياع. ومن ثمّ قد يبدو أنه إذا كان لاعبو الأدوار مهمين، فيجب أن يكونوا غير منصاعين. ولكن هذا يجعلنا ننسى تفسير فتغنشتاين عن اتّباع القواعد في الفصل السابع. إن فكرة أن لاعبي الأدوار يمكن أن يكونوا منصاعين بشكل ميكانيكي، توفّر للنزعة الكلية موردًا جديدًا. في الوقت ذاته، فإنه يخاطر بإعطاء العديد من الرهائن لنوع جديد من النزعة الفردية. ولتوضيح ذلك، دعونا نعود إلى مشكلة مستوى التحليل في العلاقات الدولية، التي أثيرت لفترة وجيزة في الفصل الخامس.

مشكلة مستوى التحليل

كان السؤال يتعلق بما إذا كان «النظام» يحدد سلوك وحداته أم العكس. كانت الوحدات المتصوَّرة هي الدول القومية. لقد أدّت طريقة النظر

إلى هذه المشكلة لنقاش حي تأثّر تأثُّرًا كبيرًا بهوبز بسبب وجود تشابه بين الفوضى الأولية لعالم دولي بدون حكومة عالمية، وبين حالة الطبيعة في كتاب «اللفياثان». يمكن اعتبار الدول القومية كأفراد عقلاء، يواجهون مشكلة هوبز المتمثلة في النظام، ويلتمسون حلًّا لها. إنّ النقطة الأساسية هي ما إذا كان من الممكن تحليل الأحداث والاتجاهات الدولية للعبة من الناحية النظرية عن طريق تتبّعها لتفاعل الخيارات الاستراتيجية بين الدول الفردية التي تسعى كلٌّ منها لتحقيق مصلحتها الوطنية. وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ المخاطر ستكون كبيرة بالنظر إلى الأسباب الهوبزية، وبالتفكير في النتائج المحتملة على المدى الطويل، ستكون هناك حكومة عالمية وحرب عالمية.

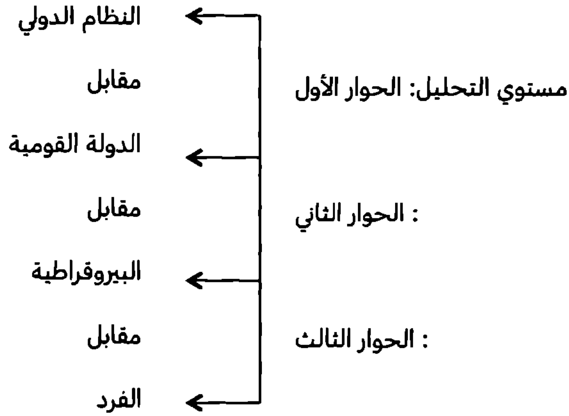
لا يرفض المؤمنون بحقيقة النظام الدولي الذي شكّلت ضغوطه سلوك الدول، نموذج «لاعب الدور العاقل». ويعترض نقّاد آخرون على أن الأمم ليست لاعبي أدوار متوحدين، أو أفرادًا عقلاء من النوع المتصور. ويشيرون إلى أن العديد من هذه الفاعليّة تعمل داخل كل دولة، ولا سيّما البيروقراطيات، ومجموعات الضغط التي لها يد مباشرة في قرارات السياسة الخارجية. فتصرفات الدولة هي حصيلة مناورات داخل هذه الفاعلية، حيث تعمل كل منها لمصلحتها الخاصة، بحيث إن تصرفات شركة ما في السوق، تكون نتيجة للتفاعل بين الوحدات داخل مؤسساتها. يُعرف هذا النهج باسم «السياسة البيروقراطية» في سياق العلاقات الدولية.

يجد المدافعون عن نموذج «لاعب الدور العاقل» أنفسهم يدافعون عن الدولة، كنظام أو بِنية، ضد محاولات إظهار أن سلوكها ينشأ من تفاعل الوحدات بداخلها. ولا تنتهي مشكلات «مستوى التحليل» هناك. فإذا فاز نموذج السياسة البيروقراطية، فسوف يطرح، مرة أخرى، سؤالًا آخر يتعلّق بعَلاقة البيروقراطية بأعضائها من أفراد الإنسان. هنا ستكون البيروقراطية هي النظام أو البنية، ويكون أعضاؤها هم الوحدات. عندها سيحظى نموذج لاعب الدور العاقل بفرصة أخرى ولكن مع أفراد الإنسان هذه المرة، بدلًا من الدول القومية كلاعبي أدوار عقلاء. وللتوضيح، يجدر تكرار مخطط «مستوى التحليل»، المسمّى هنا في الشكل 8.1.

لتوضيح هذه التجريدات، يُمكننا أن ننتقل بشكلٍ مُفيدٍ إلى قرار جراهام أليسون [1] (Graham Allison) الذي تم الاستشهاد به كثيًرا من كتابه

(1) جرهام أليسون (-1940؟) أستاذ العلوم السياسية والشؤون الدولية بجامعة هارفارد الأمريكية. أكد في

«جوهر القرار» عام 1971، حيث تم تطبيق نموذج السياسة البيروقراطية بقوة. يقوم الكتاب بدراسة أزمة الصواريخ الكوبية العام 1962 التي كادت أن تثير حربًا نووية.



شكل 8.1

نشأت الأزمة عندما ذكرت مصادر المخابرات الأمريكية أنّ السفن السوفيتّية مُتّجهة إلى كوبا محملة بشحنة من الأسلحة النووية. ردّت الولايات المتحدة، في مواجهة احتمال وجود قاعدة نووية للعدو على عتبة بابها، بإعلان الحصار والتهديد بإغراق السفن السوفيتّية إن لم تعد. وكما أوضح الاتحاد السوفيتّي أنه سوف ينتقم إذا حدث ذلك. أوضحت الولايات المتحدة بنفس القدر، أنَّ الأهداف في روسيا كانت ضمن نطاق صواريخها الباليستية. تمّ لعب هذه اللعبة القاتلة على شاشات التلفزيون على مدار عدة أيام، بينما كانت السفن أقرب إلى ذلك. (أتذكر بوضوح الجلوس مع زملاء طلاب الدراسات العليا في جامعة هارفارد متجمدين أمام شاشة التلفاز، مثل الأرانب في المصابيح الأمامية للسيارة التي قد تتوقف أو لا تتوقف). في هذه الحالة أمر الأسطول السوفيتّي بالعودة ولم تتصاعد الحرب الباردة. يبدو أن المقامرة الأمريكية قد أتت بثمارها.

صوّرت وسائل الإعلام الأزمة على أنّها أزمة خاصة بالرئيس جون

كتاباته على الكيفية التي يتم من خلالها صناعة القرار السياسي ودور لاعبي الأدوار في النموذج البيروقراطي الحكومي عند اتخاذ القرارات السياسية. (المترجم)

كينيدي، حيث يُجسد أمريكا، فقد كان ذا حظ سيئ في اتخاذ القرارات الحاسمة كفرد. فعلى الرّغم من أن هذا لم يكن نتيجة لإنكار وجود خبراء ومستشارين سياسيين، فإنّه كان جوهريًا لاتخاذ قرار أن يكون نابعًا من إرادة الرئيس. هذه الصورة أكثر بطولية مقارنة بوجهة نظر نموذج «لاعب الدور العاقل»، حيث تكون الدولة هي وحدة اتخاذ القرار الموحَّد، لكنه لا يتعارض معها، إذا كان المرء يعتقد أن الرئيس يشخّص أمريكا كدولة أمة بالفعل. توصل أليسون إلى أن أزمة السياسة الأمريكية كانت ترجع أكثر إلى البيروقراطية وغيرها من المصالح الطبقية التي تمثّلت في اجتماعات حاسمة تمت برئاسة كينيدي كتطور للأزمة. اتبعت القرارات توازن الرأي في هذه المناسبات النُّخبوية. علاوة على ذلك، كانت النصيحة التي قدّمها كل شخص، مناسبة تمامًا للمصالح التي يمثلها. كانت القرارات التي اتُّخذت دائما هي تلك التي تم تفضيلها من قبل ائتلافات من هذه المصالح. تُلخّص قصيدة منسوبة بشكل مشكوك فيه لدون برايس لهذا النموذج السياسي البيروقراطي، بشكل ما زال عالقًا في الذاكرة، حيث يعتمد موقفك على المكان الذي تجلس فيه.

لقد أصبحت الدول والفاعلية السياسية، ولاعبو الأدوار جميعهم موضع تحليل. من المؤكّد أن سلوك الدولة متغيّر بشكلٍ كبير، لكنّ العلاقة بين الفاعلية ولاعبي الأدوار أقلّ وضوحًا فيما بينها. ففاعليات مثل وزارة الخارجية ووزارة الدفاع كانت لديها اهتمامات مميزة، ولكن كان نجاحهم في تقدمهم، معتمدًا على مهارة اللاعبين وعلى أهمية الفاعلية. لقد لعب لاعبو الأدوار أدوارهم بإخلاص طوال الوقت، الأمر الذي جعلهم ليسوا في حاجة إلى الانصياع لجهات ميكانيكية فاعلة وواضحة، لا سيّما في مكتب من بين مطالبه المهارة. على الرغم من أنّ البيروقراطية تختار وتُدرّب وتُروّج للمسؤولين الذين سيخدمون مصالحها، فإنّها تعلم أن الدُمى والمخدَّرين والمغفلين غالبًا ما يؤدّون بشكل غير فعال. لكن في حين أن مطالب الدور تظلّ ذات أهمية قصوى، فإنّ الهدف من ذلك هو إثراء نموذج السياسة البيروقراطية أكثر من التخريبية. كان هناك لاعبون آخرون، أقرب إلى القدرة الشخصية، مثل مستشاري الرئيس والرئيس نفسه. ونظرًا لأنّهم كانوا أيضًا لاعبين ذوي أدوار واضحة، فقد أثاروا فضولنا فيما يتعلق بحدود النموذج.

الأدوار المؤسسية والمماثلة الدرامية

وهكذا، كانت أزمة الصواريخ الكوبيّة ساطعة للغاية، على الأقل، إذا كان من الصحيح التعميم منها. وهذا يمكن أن يكون موضع شك. إنه مثال على اتخاذ القرارات الجماعية بواسطة نخبة قوية، تمثل مواقف ومصالح اجتماعية محددة جيدًا. فلدى لاعبي الأدوار مجال أكبر بكثير للتأويل والمناورة أكثر من غيرهم من لاعبي الأدوار المؤسسيين العاديين المحصورين في طبقات منظمة، أو ينتمون لها إذا جاز التعبير. هناك انصياع يبدو تلقائيًا أكثر. النُّخبة ليست واضحة بالنسبة للاعبي الأدوار المؤسسيين بشكل عام. علاوة على ذلك، فإنّ هذا المثال المتعلق باتخاذ القرارات الخاصة بالنخبة هو أمر غريب أيضًا لكونه يُركّز بشدة على مشكلة اللحظة الراهنة. كان المشاركون هناك لغرض محدد، وكان أي صراع بسبب مواقفهم وأدوارهم الأخرى يتعرض للإخفاء.

حسنا، فلنمد فكرة الأدوار المؤسسية إلى مؤسسات أخرى مثل الشركات والهيئات المهنية والكنائس ونوادي كرة القدم. لا يزال الانصياع يرفض أن يكون ميكانيكيًا لاسيما عندما يتعلق الأمر بالادعاءات المتضاربة حول عدة أدوار. وكلما شدّدنا على هذه الجوانب من لعب الأدوار المؤسسية، أصبح «الكائن الاجتماعي» أكثر إنسانية.

ليست المؤسسات هي تلك المباني التي تضم بعضًا منها، إنها مجموعات من الوظائف المنظمة لتحقيق هدف عام بمساعدة الأعضاء الذين لا يُمثّلون معًا القيادة. علاوة على ذلك، تشمل الوظائف والأدوار الاجتماعية العديد من الأماكن التي تبدو فيها كلمة «مؤسسة» صورية جدًّا، ومن الطبيعي أن نتحدث عن منظمات أو مجموعات أو ممارسات، ومن ثَمّ التأكيد على الطابع السلس والمتداخل لالتزامات الناس. فعلى سبيل المثال، قد يكون «جاك» أبًا وحَكَمًا في كرة القدم ومعمدًا وعالمَ اجتماع، وقد تكون «جيل» أُمًّا وعالِمَة فلكٍ ومستشارةَ محافظ، وكذلك مديرة شركة. تحيط التوقعات المعيارية بهما في كل هذه القدرات المختلفة. لا يُمكن ترتيب حياتهما بالكاد بحيث تكون أدوارهما خالية من أي صراع. يعاني «جاك» من مُعضلات ثابتة من جانب متخصص اجتماعي مزعج. تتمتع «جيل» كعضو مجلس محلّي، بالمعلومات والتأثير اللذين يُغريانها، ولكن يُمنع استخدامهما من أجل أعمالها. يجب أن يكتشف كلاهما كيف يتعامل أطفالهما مع

الادعاءات المحيطة بهم. حتى لو تم تضمين بعض القيود في حقائبهم. فعلى سبيل المثال، ليس «جاك» حرًا في حكم كرة القدم يوم الأحد، فلا يُوجد كُتيِّب يُمكن أن يحسم بين النزاعات في جميع المسائل ذات الأولوية.

عند اتخاذ قرار بشأن كيفية المضي قدمًا يجب أن يستخدم لاعبو الأدوار حكمهم الخاص، كما يمكن إثبات ذلك من خلال النظر في صراع الدور أولًا، ثم بين لاعبي الدور، ثم بين الأدوار. لنأخذ معضلة «جاك» كاختصاصي اجتماعي، عند تقرير ما إذا كانت طفلة ما تتعرض للتعنيف وفقًا لنظام حماية الطفل أم لا. قد يكون العزل مؤلمًا، وربما مؤلمًا جدًا، لقد سمعتُ من الاختصاصيين الاجتماعيين يتحدثون بشكل خاص، عن بعض التعنيف. لكنّ «جاك» واعٍ أيضًا أن بعض الأطفال، الذين تعرضوا للتعنيف، ينتهي بهم المطاف إلى الموت. سيتعيّن عليه استخدام حكمه الشخصي. من المسلّم به أنّه ليس بمفرده، فهو لديه زملاء، وقد يكون هناك فريق عمل قضائي يقوم بمراجعة الحالات أثناء تطورها. لكنهم سوف يتأثرون بكيفية وصفه للموقف حيث يكون في أفضل وضع للمراقبة. وعلى أيِّ حال، يمكنهم أيضًا ممارسة حكمهم فقط. لكن الحكم ليس شكلًا من أشكال العصيان، ويتماشى مع الدور. إذا أرادَ المرء الإصرار على محاولة ترتيب الممارسة الكاملة للعمل الاجتماعي، فإنّ الميثاق سوف يتعيّن عليه ببساطة أن يستفيد من المعلومات لاستخدام حكم الشخص.

إنّ القول إن لعب الأدوار نادرًا ما يكون ميكانيكيًا، لا يزال أكثر وضوحًا، إذا نظرنا في الصراع بين اللاعبين. لا تتّفق «جيل» دائمًا مع زملائها من المستشارين حول كيفية تفسير سياسة الحزب، وحول أفضل السبل لتنفيذها. تكون «جيل» في تطبيق السياسة في بعض الأحيان، على خلاف مع مسؤوليها في الحكومة المحلية، الذين لديهم وجهات نظر مهنية وولاءات، تقدم لهم أهدافًا ومجموعات مرجعية لا تتوافق مع وجهات نظرها وولاءاتها. كما أن خصومها السياسيين في الخارج، بطبيعة الحال، يزيدون من صعوباتها، وأن المجموعات خارج الساحة الحكومية المحلية لديها كل أنواع المصالح الأخرى التي يجب أن يضعها المستشارون في الاعتبار. إنّ العديد من هذه العوامل متكزرة، بحيث تتأثّر القرارات الحالية بكلٍّ من تاريخ المواجهات السابقة، والحاجة إلى التطلّع إلى المستقبل. على الرغم من أنّ لديها حلفاء ولا تنقصها المشورة، فإنّها تحتاج أحيانًا إلى عدم الثقة في السابق وتجاهل الأخير. باختصار يستدعي الدور مهارات

الحيوان السياسي، وهو نوع من التفكير العملي الذي يراوغ التشريع. إذا كانت جيدة في ذلك، فهي تجلب شيئًا من نفسها -مع ذلك- إلى الدور المؤسسي النموذجي.

لا يُمكن فهم هذا الاقتراح القائل إنَّ تأدية الأدوار دون السماح للشخص الذي يلعب الدور، هو أمر يبرزه أيضًا التفكير التالي «لجيل» كلاعبة متعددة الأدوار. الأولويات بين متطلبات الأسرة والوظيفة والسياسة وأي شيء آخر ليست تلقائية. قد يكون هناك بعض «الفعل» و «عدم الفعل»، مثل «الأطفال المرضى يأتون أولًا»، ولكن بشكل عام، عليها أن تتخذ القرار بنفسها. ولا يُمكن أن يكون الأمر خلافَ ذلك في أي مجتمع يُسمح فيه بالأدوار المتعددة. يمكن للمرء أن يتصور كتيبًا يحظر بعض الخلطات، مثل حارس بيت الدعارة والأسقف، ولكن ليس هناك كتيبٌ يُنظم جميع الخلطات المسموح بها. يترك للناس فرز شكل حياتهم لأنفسهم. على الرغم من أنها لا تتبع أن الذات متميزة عن مجموع أعمالها، كما أشَرتُ في التو، فيمكننا أن نرفض بأمان أي تحليل ميكانيكي بحت لكيفية تأمين المؤسسات للانصياع.

ومن ثَمّ، يتحدّى تمثيل الأدوار المؤسسية أي تحليل منهجي بسيط يسعى إلى ترجمة ضرورات الوظائف الاجتماعية مباشرة إلى مسارات عمل محددة يتطلبها النظام. بالتأكيد لا بدَّ من فَهمها من الداخل. هذه ليست قضية قاطعة بالنسبة للمربع الأيمن السفلي، لأنّه على المحور العمودي، أصبحت التسويات مع النزعة الكلية، تلوح في الأفق، وعلاوة على ذلك، فإن أي شيء يكشفه الفهم، يخضع لمزيد من التوضيح في إطار أشمل. لكننا وصلنا بالتأكيد إلى نقطة يكون من المفيد فيها، تسليط الضوء على لاعبي الأدوار كأشخاص.

إن تسليط الضوء عبارة عن استعارة تم تقديمها لتذكيرنا بأن دراسة المؤسسات والمنظمات ليست المصدر الوحيد للحديث عن الأدوار في العلوم الاجتماعية. وثمّة شيء آخر يحظى بشعبية خاصة في علم الاجتماع الجَزئي، وعلم الذات الاجتماعي، وهو الفكر الخصب الذي تلعبه الأدوار الاجتماعية كما لو كانت على المسرح ولكن على مسرح الحياة الاجتماعية. عندما قال دي فونتينيل في الفصل الثاني «الطبيعة تشبه إلى حد كبير الأوبرا»، أراد منّا أن نلاحظ آلية المرحلة الخفية. الآن دعونا نتخيل أن المجتمع يُشبه إلى حدّ كبير المسرح، وذلك لاستكشاف ما يُعرف باسم

«المماثلة الدرامية». تكون المماثلة مع الشخصيات في المسرحية، أو لاعبي الأدوار الذين يلعبون الشخصيات، أو مع كليهما بشكل مدهش.

إذا كانت القصة المؤسسية أقلّ كليّةً مما تبدو، فإنّ المماثلة الدرامية هي أقل فردانية. قد يكون ذلك مفاجئًا إذا بدأ المرء بذكريات المسرحية المدرسية، حيث تم تمثيل هاملِت بشكل سيئ من قبل الشاب الذي جلس بجوار صف الرياضيات. الصورة الأولية هي لشخص يرتدي قناعًا ويتظاهر بأنه شخص آخر عندما يلاحظ «جاكي» في فيلم «كما تحب».

العالم بأكمله مسرح،

وكل الرجال والنساء مجرد ممثلين.

ويضيف دفعة واحدة:

لديهم مخارجهم ومداخلهم؛

ورجل واحد في عصره يلعب أدوارًا كثيرة.

يبدو أن هذه المماثلة تميز بين الإنسان والأقنعة، ويلاحظ أن الممثل الحقيقي يعيش خارج المسرح بين أداءَين.

عند التأمل، يبدو أن هذه المماثلة موجهة، بشكل أفضل، إلى الشخصيات في المسرحية التي تُدير نصًا موجودًا، وتعمل ما تتطلبه الحبكة المسرحية. يُصبح الممثلون معًا أكثر غموضًا، خاصة إذا توقفنا عن التفكير في مسرح ما بعد نموذج مسرحية المدرسة. لا ينتحل لاعبو الأدوار الجيدون شخصيات، بقدر ما يشخصونها. لورانس أوليفيه[1]يعني هاملِت في النسخة السينمائية الكلاسيكيّة. ومهما كان معنى كلمة «يعني» فهي تنطوي على أكثر من مجرد ادعاء. (لإضافة شيء من التطور، قد يقول آخرون إن ميل جيبسون هو هاملت في نسخة الفيلم اللاحقة). ما هو الخلاف حولهما، وهل يمكن أن يكونا على حق؟ إذا كان العالم كله مسرحًا فنحن دائمًا على خشبة المسرح، ومخارجنا العديدة هي من جزء واحد إلى آخر. تشمل أعمار جاكي السبعة: التلميذ والحبيب والنعال، بالإضافة إلى الجندي الملتحي والعدالة المليئة بالمناشير الحكيمة. إذا كانت غرفة النوم مسرحًا مثل قاعة الاجتماعات، يصبح مفهوم الدور أقل، بشكل ملحوظ، عند

(1) لورانس أوليفيه (1907-1989) ممثل ومخرج ومنتج إنجليزي، اشتهر بتقديم وإخراج الأدوار الدرامية المعقدة وخاصة التراجيديا الشكسبيرية. (المترجم)

صاحب النزعةالفردية.

ومع ذلك لا يمكن أن يكون هذا الفكر حاسمًا، إذا كشفت مسرحيات مثل هاملت عن حقيقة الحياة، فإن رسالتها ليست هي أن الحياة نص مكتوب، كتبها مؤلف ما، وينقلها مخرج إلى المسرح. المؤلف هو طُفيليّ، وخلّاق ولكنه بحاجة إلى مواد من الحياة للعمل عليها، ويجب أن يستعين تفسير المخرج بفهم الجمهور المسبق للحياة. كما أنها ليست كذلك مع الدراما شبه النصّية، حيث يتم منح الممثلين شخصياتهم فقط، ومخطط تفصيلي ونقطة انطلاق. فذلك يعني فقط تحويل عمل ما إليهم. لا يعتمد المسرح نفسه على فكرة أننا مجموع أدوارنا، ولا على إنكارها. هذا لا يمنع المسرحيين من الانحياز بالطبع. يخبروننا في بعض الأحيان أن العالم عبارة عن مسرح، وأحيانًا يكون العالم عبارة عن حكاية يرويها أحمق، مليئة بالصخب والغضب، ولا تعني شيئًا، وأحيانًا ماهيّتنا هي ما نختاره بحرية. هذه هي فرضيات متنافسة، لا شيء منها متأصل في المماثلة الدرامية نفسها. لا توجد حقيقة مفردة، أو لا جدال فيها، عن الحياة الاجتماعية في شباك التذاكر.

وهكذا فإن كلا التفسيرين للعب الأدوار غامض أصلًا ويتعلقان بالذات التي تلعب الأدوار. يمكننا أن نضمن أن «المكان الذي تقف فيه يعتمد على المكان الذي تجلس فيه»، دون أن تجعل الذات مجرد لسان حال. يمكننا أيضًا أن نتفق على أن «رجلًا واحدًا في عصره يلعب العديد من الأدوار»، دون أن نُقرر ما إذا كان يمثل هو مجموع الأدوار أم لا. بشكل افتراضي، فإن النقطة الأساسية هي مدى قابلية تبادل لاعبي الأدوار. أتوهّم، أن معظمنا سوف يدرك أنّ لدينا، غالبًا، مساحة صغيرة للمناورة الاجتماعية، ومن ثمّ قبول أنّ أي شخص في نفس الوظيفة سيكون لديه نفس القيود. لكنّ القليل سوف يمتد بهذه القصة إلى كل أدوارنا، أو حتى إلى أي شيء نؤديه لفترة طويلة بما يكفي لجعلها ملكنا. لقد قمت بخدعة على نحو لا يُمكن إنكارها، عن طريق منح «جاك» و«جيل» وجودًا اجتماعيًا مُريحًا مع وظائف، حيث تذهب المبادرة مع الوظيفة. وهذا يجعلهما ينتميان إلى أقلية ضئيلة من سكان العالم، وتفترض أن أولويات الساحة العامة كانت متساهلة، بوجه عام مقارنة مما هي عليه. حتى الخيارات الصغيرة والعرضية في الحياة التي تعيش على مستوى الكفاف، ستكون كافيةً لإظهار أننا بحاجة إلى تضمين مختار ما. وفي الوقت نفسه، نحن عنيدون

حول تفرّدنا في حياتنا الشخصية. فبالنسبة لنا لا يُمكن استبدال أصدقائنا وأولياء أمورنا وأطفالنا، وعشّاقنا أكثر مما نحن بالنسبة لهم، كما نأمل.

الهُويّة الاجتماعية والهُويّة الشخصية

عندما نفكر في المؤسسات وعندما نتأمل العالم كمسرح، فإنّ هذا يقودنا إلى السؤال عن هُويّة لاعبي الأدوار. بما أن الهُويّة من بين أصعب المفاهيم في الفلسفة، فسيكون من الملائِم إذا لم يكن هناك شيء فلسفي على المحك هنا. يلاحظ بيتر بيرجر (Peter Berger) في كتابه «دعوة لعلم الاجتماع» أنّ القول «أنا رجل» «هو مجرد إعلان عن الدور، مثلما يقول أنا كولونيل في الولايات المتحدة الأمريكية» (1963، الفصل الخامس). إنه يشير إلى أن هناك أدوارًا جنسانية مثل الأدوار العسكرية، وأن كليهما يوضح عنوان فصله «المجتمع في الإنسان».

ماذا يمكنني أن أتحدث عن نفسي دون إعلان دور ما؟ «كوجيتو»، «أنا شخص»، قد ينظر العديد من الفلاسفة إلى هذه الأقوال كنقطة انطلاق لمناقشة «الهُوية الشخصية»، التي تختلف عن «الهُوية الاجتماعية». سيكونون راضين عن منح كل واحد منّا هُوية اجتماعية ما، إنها مجموع الأدوار والعلاقات التي تجيب عن السؤال «من أنت»؟ ولكن عندما نسأل سؤالًا مختلفًا، سيضيفون سؤالًا: «من أنا»؟ يمكن أن يكون الشخصان مختلفَين في نفس السمات الاجتماعية، ولكن لديهما نفس الهُوية الاجتماعية، لكنّ ذلك لن يجعلهما نفس الشخص، من الناحية الفلسفية، لأن الهُويّة الشخصية ليست مسألة على درجة عالية من التشابه في أي من السمات. على أي حال، هذه هي المقاربة التقليدية للمشكلة الفلسفية المتعلقة بالهُويّة الشخصية، والمستوحاة من شعور بأنّ كل شخص هو فريد بالضرورة. ربما ما زال هناك تأثّر بفكرة أن كلّ روح فريدة من نوعها في نظر الله، وهذا من شأنه أنْ يُجيب عن سؤال ما الذي يجب أن يكون عليه الشخص لجعل «جاك» شخصًا مختلفًا عن «جيل» بالضرورة. هذا لا يعني أن جميع الفلاسفة يحملون هُويّة الأشخاص الذين لديهم هذه الصرامة. لكن الافتراض لا يزال قائمًا، حتى يتم تقديم سبب وجيه كافٍ لرفضه.

قد تبدو الأسئلة المتعلقة بمفهوم الشخص محوريّة في ادّعاءات النزعة الفردية في العلوم الاجتماعية. لكنها لا تتناسب مع أسلوب النزعة الفردية التي تم النظر فيها حتى الآن. يعتبر الكائن الاقتصادي نوعًا من أنواع الأفراد إلى حد كبير، إذ لديهم أمثلة بشرية خاصة ولا تهتم بنظريتي الاختيار العقلي والألعاب باستثناء تجسيدات لمجموعات مختلفة من التفضيلات. وعلى الرغم من أننا قمنا بوضع اللاعبين بقالب معين، «جاك» و«جيل» في الفصل السادس، فإنه كان ذا طابعٍ محلّي زائف، وكانت الألعاب بين زوج من الفاعليين العقلاء بتفضيلات محددة. حتى عندما يصبح «الكائن الاقتصادي» نشطًا، وليس سلبيًا، فهذا نوع آخر. فعند إعطاء «جاك» و«جيل» مجموعة من الأدوار المحددة للغاية، فقد كنا مهتمين بشكل أساس بهويتهما الاجتماعية. بشكل عام، فإن التناقض بين الأفراد والمجموع المتصور -حتى الآن- هو مثل التناقض بين الذرات والجزيئات، أو بين الوحدات والنُظُم، أو بين الأفعال والأعراف. ولأغراض الفهم والتفسير، تم قبول أن العلم تعميم، وأن الأفراد لا يكونون صائبين إلا إذا كانوا نموذجيين. ومع ذلك، فقد تم إقناعنا بأن نشتكي من أن «الكائن الاقتصادي» هو كائن ميكانيكي للغاية، ومن ثمّ فهو ضئيل للغاية بالنسبة للفرد حتى الآن. لقد اقترحنا أن عنصر الحكم الشخصي للغاية يشارك في لعب الأدوار، مما يدل على أن الكائن الاقتصادي قد يحتاج إلى الحكم الشخصي أيضًا. لذلك قد يكون هناك فجوة عند النظر إلى تفسير النزعة الفردية المعتادة للأفراد، التي يمكن أن يملؤها المرء بالتحليل الفلسفي للهوية الشخصية.

ومع ذلك ليس من المستغرب أن يختلف الفلاسفة حول ما يجب أن يكون عليه الشخص، وما الذي يجعل كل شخص فريدًا. عادة ما تأخذ المناقشات الحالية ديكارت ولوك كنقطة انطلاق تاريخية. يرى ديكارت أنّ كل واحد منا هو مادة أبدية، وليس جوهرًا ماديًا، أو مفكّرًا أو واعيًا يتمتع بإرادة حرة. زعم لوك أننا مدينون في علمنا، ووجودنا المستمر عبر الزمن، إلى الذاكرة، الأمر الذي يجعلنا على علم بما كنا بالأمس، وما فعلناه آنذاك. تنعم الذات بالمعرفة عند التعامل مع الذات على أنّها جوهر غير مادي، ولهذا كانت هذه الروايات متوافقة، بشكل مطمئن، مع المعتقدات المسيحية الأرثوذكسية عن الروح. لكنهم قد وضعوا العديد من المشكلات، منها كيف ترتبط هذه الذات غير المادية بالدماغ والجسم، وبقية العالم المادي؟ هل الذاكرة ضرورية أم كافية للسماح لي بتحديد من كنت بالأمس؟ حتى لو كنت أعرف بحذسي أني

مفكّر، فهل يُمكن أن أعرف أن هناك عقولًا أخرى؟ مثل هذه الأسئلة قد لا تكون حاسمة، لكنها تدفع إلى البحث عن وجهات نظر بديلة.

هناك ثلاث وجهات نظر ذات صلة بشكلٍ خاص. الأولى هي وجهة نظر هيوم الذي يتحدث عن جميع التجريبيين الذين يُنكرون أن فحص الذات يمكن أن يكشف عن وجود نفس جوهرية. عندما أحول تفكيري عن نفسي، لا يمكنني أبدًا إدراك هذه الذات دون رؤية واحدة أو أكثر، ولا يُمكنني أن أرى أي شيء سوى التصورات، ومن ثَمَّ فإن تكوين هذه الرؤى، هو الذي يشكل الذات. (1739، التذييل).

في هذه الحالة ليس لدى الأشخاص نوع مميز من الهوية. كما هو الحال مع الأشياء الأخرى، إذ إن هويتهم هي دائمًا مسألة استمرارية الخصائص والعلاقات. فالذي يجعل الأشخاص المنفصلين مختلفين، هو تصوراتهم المختلفة، ويرجع ذلك جزئيًا إلى حقيقة أن أجسادهم لها تاريخ مختلف في المكان والزمان. وبالمثل، فإن حبتين من البازلاء في جراب يكون لهما خصائص مشتركة، ما يجعلهما على حدّ سواء بازلّاء، ولهما خصائص منفصلة وعلاقات تجعلهما مختلفتين. كان هيوم غير راضٍ أخيرًا عن معالجته لهُويّة الأجساد، حيث اعترف بذلك بأمانة في نفس التذييل، لكنّه ظل متأكدًا من أن الأشخاص لم يكونوا متمايزين. وقد اتبع التجريبيون المعاصرون نهجه. إنها مقدمة متجانسة ومباشرة لطبيعة النزعة الطبيعية، حيث تتعامل مع الفاعلين على أنهم كائنات طبيعية معقدة، كما هو الحال عند تقديم «الكائن الاقتصادي» كجسد مع التفضيلات والمعلومات وبرنامج الحاسوب.

ثانيًا، هناك حجة كانط وهي المتعلقة بـ«الوحدة الترنسندتالية للإدراك» (في كتاب «نقد العقل الخالص» «التحليل الترنسندانتالي»، الكتاب الأول، الفصل 2، القسم 2). إن الفكرة في موجزها التجريدي هي: إذا كانت الخبرة هي التي تقدم لنا الظواهر، فإن قدرتنا على توحيد بيانات الخبرة في أشياء دائمة، وضمان القيام بذلك، يجب أن يُستمد من مكان آخر. هذه الوحدات التي لا تكون متاحة للخبرة هي «ترنسندتالية»، وهي من العمل المعتمد على فهمنا، الذي يجمع بين الظواهر ويضعها تحت المفاهيم وينظمها ضمن إطار المقولات. وللقيام بذلك، فإننا نحيل الظواهر المنفصلة إلى وعي وحكم العقل المفرد. لكن لا يتم تقديم وحدة حكم الذهن وهويته الذاتية لنا عن طريق الإدراك أو التأمل. إنها وحدة ترنسندتالية أيضًا،

من خلال «الإدراك الباطني» أو «الوعي الذاتي»، والمعروفة لنا بالتأمل في الفرضيات المُسبقة للتأمل ذاته.

هذه الذات الترنسندتالية هي نفس نشطة في فهم العالم، ودورها ووضعها في العالم. إنها تنظم الخبرة بالتجربة على افتراض أن كل شيء في العالم يحدث فقط وفقًا لقوانين الطبيعة، وليس هناك أي حرية. ومع ذلك، حتى نفهم الظواهر يجب أن نفترض أيضا أنّ هناك نوعًا آخر من السببية، ألا وهو الحرية. يستكشف كانط هذا «التناقض للعقل الخالص» باعتباره ثالث المتناقضات من أربع، كل منها يتكون من أطروحة وصراع ضد الأطروحة المتناقضة، بحثًا عن توليفة بعيدة المنال (الديالكتيك الترنسندتالي، الكتاب الثاني، الفصل 2، القسم 2). فالذات هي عامل حر في عالم لا توجد فيه حرية، هو تناقض يجسد صعوباتنا في تقرير كيفية تصور الفعل الاجتماعي. نحن فاعلون لا يمكن أن نتورط في الفعل، ولكن يجب مع ذلك أن نفترض فهمه.

ثالثًا، على الرغم من ذلك، يميل الذرائعيون إلى اعتبار هذه الذات الترنسندتالية بمثابة أمتعة متبقية من محاولات التفكير في الذات على أنها «مفكّرة». على الرغم من أن كانط كان محقًّا في رفض وجهة نظر صاحب النزعة التجريبية، وهي أنّ التجربة هي كل ما لدينا، أو نحتاج إليه، فإنّه كان مخطئًا في المطالبة بأي نوع من الذات الحقيقية من أجل فهم عملية التفسير. إنّ شبكة الاعتقاد محاكة بفعالية، ولكن ليست تحت إشراف حائك ماهر (على سبيل المثال، رورتي، 1987). تم ذكر الاتجاه بشكل ملحوظ في وقت سابق من قبل وليام جيمس(William James) في كتابه «مبادئ علم الذات» (1890، الفصل 10). يصرّ جيمس على كل من «الأنا» (الذات كعارفة) و«أنا» (الذات كما هي معروفة). «الذات التجريبية أو أنا» التي لها ثلاثة جوانب:

الذات المادية أو الجسد.

الذات الاجتماعية (الذات الاجتماعية لإنسان ما هي الإدراك الذي يحصل عليه من زملائه... بالمعنى الصحيح للكلمة، يكون لإنسان ما الذوات الاجتماعيةنفسها كما لدى الأفراد الذين يعرفونه).

والذات الروحية (الوجود الداخلي أو الذاتي لإنسان ما، ملكاته أو ميوله

النفسية التي اتخذت بشكل ملموس).

«الأنا» التي تعرف «الأنا»، ليست أكثر من مجرد «فكرة حكم عابرة»، وليست الأنا مُفكّرًا حقيقيًا، أو ترنسندتاليا. لكنّ الأمر مهم، لأن التفكير والحكم نشاطان، وليسا مجموعة من الأحداث العقلية.

تحتفظ كل هذه الاتجاهات بمدافِعِين وأنصارٍ لها. ولا ينقرض نسل لوك وديكارت أبدًا. إنّ النظريات الفلسفية للهُوية الشخصية متباينة، ومتشعبة بشكل عميق. لكن هذا لا يجعلها غير متصلة بمسألة ما إذا كنا أكثر من مجموع أدوارنا أم لا. على العكس من ذلك، فإن القضايا متشابكة فلسفيًا عند النقاط التي واجه هذا الفصل صعوبة فيها. وبناءً على ذلك، سيكون قسمه الختامي بمثابة دعوة للتعمق في المشكلات الرئيسة للفلسفة.

الخاتمة

إن الإصرار على استكشاف العالم الاجتماعي من الداخل لا يعني إضفاء الفهم على اللعبة، لأن التفسير قد يُؤمّن الكلمة الأخيرة. ولكن يجب أن تكون ثمة كلمة أخيرة. تتناقض الأفكار الأولية حول المعايير والمؤسسات والممارسات مع نظرية النظم ونظرية الألعاب. هذه «البنيات»، على الرغم من أنّها خارج كل لاعب دور، فإنّها تعد داخلية بوجه عام للجميع، حيث يتم نسجها من القواعد والمعاني العامة التي ليس لها مكان في مستعمرات النمل الأبيض أو النظم الكوكبية. كما لا يمكن أن تعمل البنيات المعيارية كإرشادات جماعية للفعل، إذا كان الأفراد يفكرون في أنفسهم عن طريق المماثلة مع النمل الأبيض في مستعمرة، أو تروس في آلة. ومع ذلك، لا يتم تحليلها بسهولة على أنها اتفاقات تناسب معنى نظرية الاختيار العقلي ونظرية الألعاب. التوقعات المتبادلة المعنية هي توقعات معيارية وليست تنبّؤية، وتفترض وجود خطة شبه أخلاقية من الواجبات والاستحقاقات التي لا تزال بعيدة عن التحليل النظري للعبة.

ومن ثَمّ، ركّزنا الانتباه على فكرة الدور كمجموعة من التوقعات المعيارية المرتبطة بالوظيفة الاجتماعية. وسيكون من الأفضل خدمة كلية المربع العلوي الأيمن إذا كان الأشخاص في الفضاء العمومي يتصرفون

دومًا وفقًا لتوجيهات واضحة تصدر عن وظائفهم الاجتماعية، ومن ثَمَّ ينتصرون إذا كان هناك مناصب اجتماعية تحكمها القواعد لضم جميع العلاقات الاجتماعية، مهما كانت تبدو شخصية أو حميمة. ويمكن بعد ذلك استيعاب لاعبي الأدوار من خلال وظائفهم ليُصبح مجموع أدوارهم هو البنية المعيارية للمجتمع. جرّبنا هذا الاتجاه بمساعدة نموذج السياسة البيروقراطية وادّعائه القوي بأن «المكان الذي تقف فيه يعتمد على المكان الذي تجلس فيه». هنا تمَّ تقديم المؤسسات والمنظمات بوصفها مصدرًا للعمل لكلٍّ من الأفراد العقلاء الوهميين، مثل الدولة القومية والأفراد من البشر الذين يقومون بعروضهم. إن النصر على كلا الجبهتين في هذا المستوى الرئيس من التحليل، هو وعدٌ بانتصار عام للنزعة الكلية.

ولكن، حتى إذا كان المكان الذي تقف فيه يعتمد على المكان الذي تجلس فيه، فلا يزال هُناك متسعٌ كبيرٌ لتفسير الأدوار، خاصّة بالنسبة لأي شخص يؤدي عدة أدوار. يكشف صراع الدور عن الذات التي علقت به. يمكن تشبيه هذه الذات بممثل على مسرح مختفٍ وراء قناع شخصية ما في مسرحية، كما هو واضح من خلال المماثلة الدرامية. إنّ التأمل بأن المماثلة المتعلقة بالذات بوصفها نظرة مؤسساتية تتعلق بغيابها، هي مماثلة غامضة، فكلاهما يَعرِض لنا فضل اللاعبين عن أدوارهم في نفس واحد وإدراجهما في اليوم التالي. ربما يكون هذا بسبب أننا نعمل مع أفكار فتغنشتاين الخاصة بالقواعد والممارسات، حيث يتم ترسيخ هذا الغموض. تخبر القواعد لاعب الدور بـ«كيفية المضي قدمًا»، ومع ذلك يتم بناؤها من التأويلات التي يضعها لاعبو الأدوار وَفقًا لهذا التوجُّه. يزداد الأمرُ حدّةً عند الدخول في المشكلة الفلسفية المتعلقة بالهُوية الشخصية، حيثُ يتم تعويض الاعتِقاد المؤلم بالأنا الديكارتية بسبب فشل تأمل الذات في إلقاء نظرة على «أي شيء ما عدا التصورات». لكن هذا قد يدل فقط على أن وحدة الإدراك الترنسندتالي هي وحدة متسامحة.

بالإشارة إلى كانط فهو على الأقل يُحدد الصعوبة. فنحن من جهة ننظر إلى الفهم على أنه حماية للاستقلال الذاتي بوصفه مصدرًا للمبادرات التي تخضع للحكم العقلي والأخلاقي. ومن ناحية أخرى، يخضع الفعل للقوانين السببية مثل كل حادثة، وهي القوانين التي تخص التفسير. يبقى هذا التناقض دون حل حتى الآن.

كتب أنتوني جيدينز[1] (Anthony Giddens) أنّ «الخصائص البِنيوية للنظم الاجتماعية هي على حدٍّ سواء الوسط ونتيجة إعادة إنتاج الممارسات الـتي تؤسس تلك النظم» (1979، ص. 69). ويظهر ذلـك في الملاحظة الصحيحة في المربّع الغلوي الأيمـن، حيث تتغذّى المعايير والمؤسسات والممارسات بعضها على بعض. لكن التفاعل بين الوسط والنتيجة يرفض استيعاب لاعبي الأدوار. فهم لديهم مخارجهم ومداخلهم، والأهم من ذلك، أسبابهم لفعل ما يعتقدون أنه عقلي وصحيح. ولكن لا يزال يتعين علينا تحقيق العدالة لهم.

(1) أنتوني جيدنز (-1938؟) عالم اجتماع إنجليزي، أثار في كتاباته إشكالية مصدر التأثير في سلوك الإنسان: هل هو المؤسسات والعلاقات والبنيات الاجتماعية أم الفاعلية الفردية الهادفة؟ (المترجم)

الفصل التاسع

التفسير والفهم

تظل التعميمات من دون التدقيق في مستوى المعنى، مجرد عبارات للاحتمالية الإحصائية، فهي إمّا أن تكون غير صحيحة بالمرة، وإمّا أنّها صحيحة بشكل جزئي. ومن جهة أخرى، فإنّ أدقّ حالات التدقيق في مستوى المعاني، من وجهة نظر المعرفة الاجتماعية تُعبّر عن افتراض غير دقيق، ولكنه مقبول فقط لوجود احتمالية أنّ الفعل الذي بين أيدينا، يُعتبر مُلائمًا من حيث المعنى.

يربط فيبر التفسير والفهم بهذه الطريقة، ففي الفصل الافتتاحي من كتابه «الاقتصاد والمجتمع» علينا، أن نقارن، بشكل عام، مستوى المعنى بمستوى سببي، ثم نجمعهما حتى نصل إلى معرفة اجتماعية، وهذه تبدو طريقة معقولة للاستمرار قدمًا، ولكن الكلام أسهل من الفعل.

جزء من هذه الرسالة واضح وصريح، فالأفعال لا يمكن تفسيرها إحصائيًا فحسب، وهذا يجعلها إما أنها غير مفهومة على الإطلاق، وإما مفهومة بشكل خاطئ (لا يمكن تفسير تصويت السيد روجيه عن طريق إضافته لمجموعة من العمال يمكن التنبؤ بنتيجة تصويتهم بنسبة 80٪) فلا بدّ أولًا من اجتياز مستوى المعنى حتى نعرف بالفعل ما الذي يحدث، ثم نعود إلى المعنى السببي، ولكنّ هناك التباسًا مهمًّا: هل يقول فيبر إنّ الأفعال ودوافعها توجد على مستوى المعنى؟ وإذا كان ذلك كذلك، فهل يمكن تأكيدها بدون الإحصاءات التي تتعامل مع مشكلة الأذهان الأخرى أم لا؟ أم أنّه يقول إنّ الأفعال لها أسباب ومعانٍ، ومن ثمّ، نحن في حاجة إلى الاثنين؟

وعلى الرغم من أننا لن نضغط على فيبر بالإجابات، فإن هذه الأسئلة تخطط لجدول أعمال هذا الفصل، أولًا، على مستوى المعنى، فنحن ما زال علينا أن نوفّق بين طريقتي بناء الفعل بطريقة عقلية. هناك معيار للتقارب بين ذكاء متبعي القواعد من الفصل السابق، والفاعلين العقلاء

في نظرية الألعاب، إذا ما كان للأخيرة أن تكون أكثر مرونة. ثانيًا على المستوى السببي، ما زلنا لا نستطيع أن نُقرّر أي فكرة للسببية، هي التي تقدم معظم العلوم الاجتماعية، خصوصًا إذا ما انصبّ الاهتمام على النماذج المثالية لأحداث حقيقية قد حدثت بالفعل. فما زلنا غيرَ واضحين في تحديد الاعتبارات التي يُمكن تأويلها، والاعتبارات العارضة في العالم الاجتماعي، وذلك بسبب عدم التأكّد بعد من: «إلى أي مدى يُمكن افتراض أن تكون الحياة الاجتماعية هي ما تعنيه».

القواعد والأسباب

أفضل ما يُمكننا تقديمه في مهمة إصلاح القاعدة الموجهة، والجوانب الاستراتيجية للفعل العقلي هو رسم بعض النتائج الخاصة بالاستقلال الذاتي للاعبي الأدوار، كما كان في الفصلين السابقين. وعلى الرغم من أننا قد بدأنا الفصل الثامن بصورة من فاعلين تابعين للقواعد بشكل ميكانيكي، فإننا قد أسقطنا ذلك في سبيل ما هو أكثر سلاسة. فيجب لمتبعي القواعد الملتزمين ألا يكونوا متَّبِعين للقواعد بشكل ميكانيكي؛ فالقواعد بشكل عام، غير محددة النتائج وتخضع لعدة تفسيرات، ومن ثَمَّ يتم تشكيلها بهدف تطبيقها. وحتى القواعد التي تم تأسيسها عمدًا، تميل إلى الاختلاف بطريقة معروفة، كما هو الحال مع القواعد التي تظهر في عمليات لاحقة. وبينما يتم تأسيس الأولويات وتسوية الخلافات، تأخذ القواعد شكلًا محددًا. وحتى لو قاعدة مفردة معرضة لأن تكون غير محددة، فإنّ هذا سيكون بسبب عدم إخضاعها لجميع الظروف، فهي تحتاج إلى نوع من التأويل يتضمّن تقرير ما الذي سوف تعنيه في النهاية. وبذلك فإنّ متبعي القواعد المنصاعين ليسوا فقط على دراية بكيفية الاستمرار، ولكن أيضًا على دراية بتحديد كيفية الاستمرار، فلديهم القدرة على التأويل بشكلٍ فردي، وكذلك بشكل جماعيّ، وهذه هي قوة البناء. فالهدف هو وجود نماذج على مسافة مفيدة من القواعد، التي بدورها تبقى حيّة لفهم ما الذي حدث تحت حمايتها.

فعلى سبيل المثال، إذا ما كان «جاك» و«جيل» جارَين، فإنهما يخضعان لقواعد هذه العلاقة، التي تمتدّ من الالتزامات القانونية المتعلقة

بإبقاء جدار المنزل بينهما سليمًا، إلى اللقاءات الاجتماعية الخاصة بتحديد مدى الضوضاء المسموح بها مساءً، ولكنَّ كلًّا منهما له طريقته في تحديد كيفية تطبيق هذه القواعد. وإذا ما تم التوافق بينهما، فإنهما سيتوصلان إلى اتفاق عمّا يمكن اعتباره اختراقًا للاتفاقات بينهما، أو عمّا إذا كان من الضروري أن تكون هناك اتفاقات بهذا الخصوص. وحتى لو انتهى الأمر بينهما على نحو سيّئ، فإنّ كلًّا منهما سيظل يشعر بضغط هذه القواعد، والامتثال لما تم الاتفاق عليه، وهو عدم الإزعاج في المساء، وهذا النموذج ينطبق على باقي الجيران. فإذا ما كان هناك تقاعس عن الالتزام بالقواعد، فإنَّ الوضع يُصبح ملموسًا، ولكن عندما ندرك أن كلًّا منا له أدوار متعددة يقوم بها ويمكن أن يختار ما يفعله، عندئذ ما هو مقدار الجهد الذي يمكن تخصيصه لكل قاعدة، وكيف يمكن إنهاء الصراعات بينهما؟ يظهر الكائن الاجتماعي في هذه الحالة، مع وجود مساحة كبيرة من المناورات.

وبتأمل هذا الأمر، تبدو المساحة المتوفّرة، على أيّ حال، أكبر مما يُمكن للكائن الاجتماعي أن يملأها، وما زالت هناك أيضًا مساحة للكائن الاقتصادي لتحقيق الحد الأقصى من المنافع للفرد كما في الفصل السادس، فحتى لو كانت القواعد كاملة، إضافة إلى وجود أسباب للفعل تمَّ بناؤها داخل هذه القواعد، فإنَّ هذه الأسباب تهدم الاختيارات العقلية. تترك التوقعات المعيارية خيارات تعتمد على المنفعة، التي يُلاحقها الفاعل لتحقيقها، وبهذا فإن المنافع المطلوبة من «جيل» عندما تقوم بالتخطيط لإقامة حفل، تعتمد بشكل جزئي عما تريده هي، وأيضًا على السياق المعياري. وبإمكاننا اعتبار هذه العناصر بمثابة ترشيحات متتالية، يعرض السياق الطبيعي قائمة من الاختيارات، والاختيار الخاص من هذه القائمة، يقودنا إلى حسابٍ عقليٍّ. وهي وجهة نظر معقّدة، ولكن لم يتم تخريبها بالنقاط المستخلصة من الترشيحات المترابطة بعد. فما ترغب فيه «جيل» يعتمد بشكل جزئي على تخيلها الشخصي كإنسانة اجتماعية، ولكن كيف ستستجيب للتوقعات المعيارية وأي المتاجر ستلجأ إليها، هذا أمر خاص بها وحدها. وهذا لا يزيد على كونه تعقيدًا، شريطة أن تبقى لحظة اتخاذ القرار واحدة حيث تتم وفقًا لما تعدّه هي على أنه الاستراتيجية القصوى، خصوصًا عند تحديد المنافع ذات الصلة. والنتيجة هي عرض لمزج كلٍّ من «الكائن الاجتماعي، والكائن الاقتصادي»، عن طريق تحليل الفعل الاجتماعي كخيار عقلي بين التمكين والتقييد.

إعادة النظر في الكائن الاقتصادي

علينا أن نتوقف هنا، لأن الجزء السابق يعتمد على شكل معين لـ «الكائن الاقتصادي»، الذي كان مشكوكًا فيه سابقًا. ومن وجهة النظر النموذجية الأساسية، فإن «الكائن الاقتصادي» هوفرد ميكانيكي للغاية، حيث تتراوح الطاقة الإنتاجية له بين التفضيلات المعطاة، والاختيار العقلي المحسوب بشكل ميكانيكيٍ. ففي حالة النموذج المثالي، عندما يكون الفاعلون عقلاء بشكل كامل ويعرف أحدهم الآخر، فلا يكون لهم خاصية نفسية متداخلة على الإطلاق. فلو كان «جاك» كارهًا للنساء على سبيل المثال، أو كانت «جيل» تدين بالهندوسية، فإنّ هذه الخصائص ستؤثر على خياراتهما ومن ثَمَّ على منافعهما. ولكن لن يكون لها أي تأثير على الاختيارات التي يقومان بها، ولن يكون هناك مجال لاستنتاج خصائص لاعبي الأدوار من منافعهم في أي من الألعاب الموصوفة في الفصل السادس، ولن تُشكّل أيَّ فارق. فستكون المنافع كما هي، كما نعرف، وكما نحتاج إلى أن نعرف، بشرط أن يعمل الفاعلون على الاستفادة القصوى منها. وهذا بالطبع سيكون متعمدًا. تتعامل نظرية الاختيار العقلي ووجهة نظرها النموذجية، مع التفضيلات على أنّها مسلّمات، فَتعْمَد إلى عدم تعلّقها بأصلها، وتُركّز بشكل خاص على كيفية قيام التفضيلات بتحديد الخيارات المطلوبة. يتم تطهير حالة النموذج المثالي عمدًا من كل سيكولوجية.

إذًا، هناك مشكلة واضحة الآن تتعلق بالكيفية التي سيتم من خلالها تطبيق نظرية مجردة على العالم الواقعي الفوضوي، وعلى الأشخاص الفوضويين الذين يعيشون فيه، بفرض أنَّ هؤلاء الأفراد لهم أبعاد نفسية، التي تجعل منهم أفرادًا مميزين في مقابل مجموعة التفضيلات المختلفة الواضحة، التي تتحكم في عملية اتخاذهم للقرار. ولكن بالنظر في علم النفس بوصفه علمًا عامًا، يُفترض السلوك بالإشارة إلى القوانين النفسية، فإنَّ هذه النقطة تقود فقط إلى خلاف مهم عن إدراك النوع الذي أثاره ميلتون فريدمان في الفصل الثالث صفحة 53. إنها لن تقود «جاك» و«جيل» للاستقلال الذاتي أو إلى التوجيه الذاتي، ولكن على العكس من ذلك، فإن كلًا منهما يعتبر نقطة التقاطع مع هذه القوانين، كما هو مطبق مع الشروط ذات الصلة. (أي أحد سيقارن ما قاله جون ستيوارت ميل عن القوانين النفسية في الكتاب الخامس من كتابه «النسق المنطقي» كما هو مشار إليه في الجمل المختارة والمعروضة في بداية الفصل، ويقارن ذلك مع

ما يقوله عن «النزعة الفردية» في كتابه «في الحرية»، سيتعجب من الكيفية التي يفترض بها علم النفس العام احترام فرديتنا). لكن «جاك» و«جيل» لا يزالان غيرَ مؤهَّلين كأفراد. لا يوجد ما هو ضد «الكائن الاقتصادي» هنا. تحتاج حالة النموذج المثالي إلى فاعل عاقل أقل ميكانيكية وعلم نفس ثري، كذلك لن يكون بإمكانه المساعدة إذا كانت الحالة النفسية ميكانيكية كذلك.

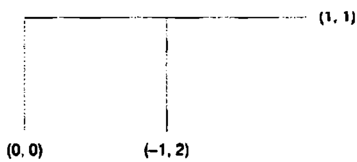
نظرية لعبة حريش (سنتبيد)

لماذا نريد فاعلين أقل ميكانيكية؟ هل تذكرون معضلة السجين (ص 123)، حيث تكون الخيارات العقلية الفردية بمثابة نتيجة أدنى من كلا اللاعبين. تعتبر اللعبة حاسمة، إذا كانت نظرية الاختيار العقلي، بمساعدة نظرية الألعاب، ستنجح في تحليل المعايير الاجتماعية كنتيجة للألعاب غير التعاونية بين الفاعلين العقلاء. فقد لاحظنا، دون استكشاف ذلك، افتراضًا بأنّ الحل الذي تخطّى الفاعلين العقلاء في لُعبة الطلقة الواحدة، قد نتوصّل إليه في اللعبة المتكررة. ولكنّ هذا الافتراض هو موضوع نزاعٍ ساخن، وعلى أيّ حال، فإنّ حل لعبة الطلقة الواحدة سيكون جائزة أكبر بكثير. سوف يُوفّر مفتاحًا رئيسًا لتحليل القواعد والممارسات التي تؤمّن الأفراد ضد النتائج الأقل شأنًا. أرغب الآن في العودة إلى الموضوع لمعرفة ما الذي يمكن فعله أكثر من ذلك في الكائن الاجتماعي، حيث يبدو لي أنّه يطرح المشكلة الجذرية بشكل أوضح. كمقدمة، إليك مقطع من هيوم:

«اليوم الذرة الخاصة بك ناضجة. وستنضج الذرة الخاصة بي غدًا. وهذا هو أمر مربح بالنسبة لنا، على حدٍّ سواء، لأنني كنتُ سأعمل معك اليوم، وإنك سوف تساعدني غدًا. ليس لديَّ أي تعاطف تجاهك، وأعرف أنَّ لديك مثل ذلك تجاهي، لذلك، لن أتحمّل أيّ ألم بسببك، وإذا تعاملت معك، فأنا أعلم أنّي سأشعر بخيبة أمل، وأنّني دون جدوى سأكون ممتنًّا لك. ولذلك أتركك للعمل بمفردك، وأنت كذلك تُعاملني بنفس الطريقة. سينتهي الموسم وكلانا سيخسر حصادنا بسبب عدم الثقة والأمن المتبادلين». (1739، الكتاب الثالث، الجزء 2، القسم 5).

عند ترجمة افتراضات المشكلة الضمنية المتعلقة بالمنافع داخل الصورة

النظرية للعبة، نحصل على «لعبة حريش (سنتبيد)» كما هو موضح في الشكل 9.1. (إلقاء نظرة سريعة على الشكل 9.2 لترى كيف حصلت على اسمها) في لعبة حريش (سنتبيد) هناك لاعبان، اللاعب A واللاعب B، يتناوبان اللعب، إما لأسفل وإمّا عرضيًّا، تبدأ اللعبة من العقدة الموجودة في أقصى اليسار، ويتحرك اللاعب A عند البدء، إذا ما قام باللعب لأسفل، تنتهي اللعبة في الحال مع المردودات الموضّحة في الجزء السفلي من الشوط السفلي (0، 0) الرقم الأول في كل شريحة هو مكافأة A والثاني B، أما إذا لعب بطريقة عرضية فإن B لديه خيار مشابه فيما إذا كان يجب أن يهبط إلى (-1، 2) أو يلعب عبره، وفي هذه الحالة تنتهي اللعبة عند العقدة اليمنى بنتيجة (1-1). سيقدم كلا اللاعبين أداءً أفضل لو كانت اللعبة تمضي بشكل تعاوني إلى نتيجة (1-1) عمّا إذا ما قام اللاعب A بإنهاء اللعبة منذ البداية باللعب لأسفل.



شكل 1-9 لعبة حريش (سنتبيد)

ولكن ليس هذا هو ما سيحدث، إذا كان A وB هما الفاعلان العاقلان كما في الفصل السادس. فاللاعب A سيستنتج أن اللاعب B سيلعب للأسفل إذا ما أتيحت له الفرصة، لأنّ اللاعب B سيفضل نتيجة (2-1) على (1-1) ولذلك سيفضل اللاعب 0) A-0) على (2--1)، بالتالي كلا اللاعبين سيخسران.

تعادل اللعبة في الشكل 9.1 معضلة السجين، باستثناء أنّ اللاعبَين لا يلعبان في نفس اللحظة، ولا يضمن اللاعب الثاني أيّ تحرك. يتم عرض طابعها التسلسلي باستخدام ما يُسميه منظرو اللعبة «شكلها الشامل». لماذا يصبح المسمى حريش (سنتبيد) عاديًّا، عندما نستخدم مثالًا يكون فيه الكثير من المنعطفات الممكنة.

نفترض أن «جاك» و«جيل» أمامهما كومة من عشرة بنسات هدية من صديق طيب. فهما يلعبان بالترتيب، كل واحد منهما يأخذ بنسًا واحدًا أو اثنين. كلما أخذ واحدٌ منهما بنسًا واحدًا، يمر الدور، بمجرد أن يأخذ أي شخص اثنين، تنتهي اللعبة وتختفي البنسات المتبقية. فكلاهما يُبقي البنسات في حيازته.

تظهر هذه الوجهة من النظر في الشكل 9.2، الذي يشبه إلى حد كبير، لعبة حريش (سنتبيد) (ويبدو أكثر من ذلك، إذا تم التعبير عنه بمئة بنس). للأسف، فإنّ النقطة تظلّ كما كانت من قبل. فلو كان A وB من الفاعلين العقلاء، سيأخذ اللاعب A بنسيهما في الخطوة الافتتاحية، وتنتهي اللعبة في الحال. هذا يبدو سخيفًا، ولكن منطقها دقيق. إذا وصلت اللعبة إلى أقصى اليمين، فسيذهب اللاعب A إلى الأسفل مفضلًا ستة بنسات على خمسة. لذلك سوف يلعب اللاعب B للأسفل في الخطوة السابقة. وسيتوقع A ذلك فسيلعب للأسفل أولًا في الخطوة السابقة وهكذا. يعمل هذا الحث على التراجع بنفس الشكل عن العقدة الأولى، ولذلك يقوم اللاعب A باللعب للأسفل. إنه لأمرٌ سخيف.

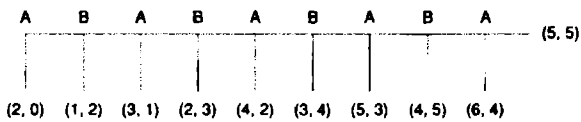


Figure 9.2

شكل 9.2

يبدو لي أن لعبة حريش (سنتبيد) حريصة على فرض القضية الأساسية بدقة. لا يزال بإمكان المرء أن يهزَّ كتفيه ويعلّق على الأمر، بما أنّ المنطق يقول بوضوح للاعب الأول أن يبدأ من خلال اللعب لأسفل، فلا يوجد ما يمكن قوله. لكن، في حين يتم تجاهل نتيجة مماثلة في معضلة السجين، فمن العدل التعليق على الواقعة المزرية للحياة الواقعية، وهي أن لعبة حريش (سنتبيد) فضيحة لنظرية الألعاب.

علاوة على ذلك، يسهل اكتشاف مصدر الفضيحة. سيكون أداء كل

من A وB أفضل في الشكل 9.2 إذا كانا راغبين وقادرين على عقد اتفاق، والثقة ببعضهما للحفاظ عليه. في هذه الحالة، يمكن للاعب A أن يبدأ بأخذ بنس واحد (ينتقل عرضيًا)، ومن ثَمَّ تقديم عرض للاعب A، ويمكن أن يستجيب B من خلال اتخاذ بنس واحد (يتحرك عرضيًا أيضًا)، ومن ثَمَّ يتم قبول العرض. وبالمثل، سيحصل مزارعا هيوم على حصادهما، إذا كان الفاعلون العقلاء في الشكل 9.1 يمكنهم فقط أن يحققوا وعدًا بسيطًا. بما أنّ الجميع يستفيدون من هذه الممارسة المربحة في حقيقة الأمر، فهل لا بُدَّ للممارسات المألوفة أن تلتزم بفاعلين عقلاء؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن ردّ الفعل الواضح هو تعديل جهاز نظرية الألعاب للسماح بالحل.

حيوان قادر على تقديم الوعود

لكن تبيّن أن هذا ليس تعديلًا بسيطًا. كما يلاحظ نيتشة في كتابه «جينالوجيا الأخلاق»: «أن تربّي حيوانًا يكون قادرًا على أن يُبرم وعدًا ليست هي تلك المهمة المفارقة التي وضعتها الطبيعة لنفسها مع الإنسان، فهل هذه هي مشكلة خاصة بالإنسان؟! إن المهمة تكون مفارقة لأنّ «قادر» (كلمة قادر تحمل معنًى ضمنيًا ملائمًا ومؤهلًا) تحمل تهمة أخلاقية غريبة عن الطبيعة. إن الطابع الملزم للعمليات، هو في الواقع، العنصر الغريب الذي يراوغنا. لا تزال العقبة تتمثل في أنّ الأسباب النظرية للعبة الخاصةبالفعل، هي دائمًا أسباب استشرافية فقط، في حين أن منطق الوعود يتطلب أسبابًا تراجعية. فعندما يَعِد «جاك» «جيل» بالقيام بشيء ما غدًا، فإنه ملزِم لنفسه بأنّ وعد اليوم سوف يحفّزه غدًا. يجب ألّا يكون هذا التعهّد غير مشروط. إذا كان، بعد أن وعد بالمساعدة في حصادها، يكتشف أن أطفاله في خطر قاتل، فلا يحق لها أن تتوقع منه أن يحضر أيًا كان الأمر. لكن هذه الشروط الضمنية لا تشمل الإفراط في الوعد لمجرد أنه، عندما يأتي الغد، يكون من الأفضل عدم الوفاء به.

ومع ذلك، هذا بالضبط ما يُوحي به الجهاز النموذجي وغير المعدل. بالنسبة للفاعل، الذي يحكم اختياره العقلاني فقط من خلال مقارنة المنافع المتوقعة، لكن الذي فات مات. أيّ شخص يلعب عبر العقدة اليمنى من لعبة حريش (سنتبيد) هو ببساطة ليس لاعبًا عقلانيًا، كما هو

محدد حتى الآن. ولكن ربما تتطلّب هذه النظرة المحرجة فقط إجراء تعديل بسيط. من غير المرجح أن يروي الشكلان 9.1 و9.2 القصة الكاملة. فإذا كان لـ«جاك» أي معاملات أخرى مع «جيل»، فقد لا يدفع لها، ويتركها في وضع سيّئ. حتى لو لم يكن كذلك، فسوف تنشر خبر سلوكه الفاسد، وقد تتأثر سمعته. حتى لو كان بإمكانه تجنب ذلك، فقد يندم على الآلام الرهيبة لضمير سيئ. الكل في الكل، يمكن أن يكون من الخطأ الاسترشاد فقط بما يصفه المحاسبون بالنتيجة النهائية.

نعم، ولكننا ما زلنا كما كنا في نهاية الفصل السادس. إذا كان يمكن لأي من هذه العوامل أن تحدث فرقًا في لعبة حريش (سنتبيد) السابقة، إذًا، فقد تم تقديم المنافع في الشكلين 9.1 و9.2 بشكل سيئ. لا تفترض نظرية الاختيار العقلي فاعلين أنانيين «أقل غباءً ممن لا يرون أن السمعة الطيبة قد تكون مفيدة. يمكن أن يكون لدى الفاعلين العقلاء تفضيلات، بما في ذلك تلك المدفوعة بالكَرَم والصّداقة وروح المصلحة العامة. لكنهم دائمًا ما يفعلون كل ما يزيد من الرّضا المتوقع لتفضيلاتهم الخاصة. قد لا يكون هذا واضحًا تمامًا في لعبة حريش (سنتبيد) أعلاه، حيث يبدو أن الشكل 9.2 يتعامل مع البنسات، والشكل 9.1 مع الذرة. ومع ذلك، فإنّ المنافع هي عملة شائعة تأخذ بعين الاعتبار كل عنصر من عناصر الرضا. ومن ثَمّ، فإن التعديل الذي يسمح للفاعلين العقلاء بالفعل خلافًا لمنطق جدول الفائدة المعلنة بشكل صحيح، سينخفض بشكل كبير جدًا.

هناك فرق كبير بين إعادة كتابة عدد الفوائد وتبديل نقاط المواجهة. هناك شيء واحد لإعادة كتابة ما تم تسجيله في الشكلين 9.1 و9.2 بحيث، عندما يتم تضمين جميع مصادر المنفعة، لا تنشأ المشكلة. إنه وضع مختلف تمامًا عندما نقترح أن الفاعلين العقلاء حقًّا يمكنهم الهروب من منطق الهيمنة بعد حل المشكلة. على الرغم من أنّ الاهتمام بالآخرين لا يزال فعالًا بالمعنى الدقيق المحدد، فإنه من الأفضل، في كثير من الأحيان، تعزيز المشروعات الخاصة من خلال لعب استراتيجية المستفيد. بعد ذلك لا يزال من المعقول لعبها، ولا أرى أيّ سبب للشك في أن ما تم تسجيله في الشكلين 9.1 و9.2 يمثل حالات شائعة بما فيه الكفاية، حتى بعد أخذ جميع النتائج في الاعتبار.

يظلّ الأمر مُحيرًا في أن الحياة اليومية تعتمد كثيرًا على العلاقة الدقيقة بين اللاعبين، وعلى مدى اهتمام كل فرد برفاهية الآخر. يختلف الغرباء

المشاركون في المعاملات النقدية عن العشّاق، أو الأصدقاء أو الجيران. يؤثر ذلك بوضوح على الألعاب الفعلية لشخصين، كما أنه مهم في الألعاب الصفرية أنه كلما زاد عدد اللاعبين كانت علاقاتهم الشخصية أقل. ولكن لا شيء من هذا يؤثر على جوهر اللعبة. فنظرية اللعبة تعمل فقط مع المنافع، ومن ثمّ تجانس جميع أنواع الأسباب المحفزة. إن العلاقات الاجتماعية الفعلية لها فقط ما يمكن تمثيله في المنافع، ويبقى من غير المفاجئ أن يتخلى الفاعلون، الذين يكون سلوكهم مفيدًا دائمًا في لحظة الاختيار، عن اتفاقات يكون لها تكلفة الاحتفاظ بها.

تشير لعبة حريش (سنتبيد) إلى الجوهر من خلال الإشارة إلى بعض الخيارات «العقلية» باعتبارها تهزم نفسها بشكل فاضح. تنبع هذه الفضيحة من استخدام كل هذه المنافع المغرضة. فالعشّاق لا يملكون الهروب برفض أعداء الإنسان أو مقابلة الغرباء في السوق. بمجرد أن تصبح المنافع في مكانها، أيًا كان مصدرها، وأيًّا كانت العلاقة بين اللاعبين، يتم تعيين المشكلة، ويتم محاصرة الفاعلين العقلاء فيها من خلال منطق الهيمنة. لهذا السبب هناك حاجة إلى مراجعة جذرية، إذا أردنا «حيوانًا قادرًا على إبرام الوعود».

هل من حلّ للحُكْم والفَهم؟

لذلك دعونا ننتقل إلى ما هو جذري، بَدءًا بمقطع مستوحى من مناقشة هيوم حول «أصل العدالة والملكية» في كتابه «الرسالة». يلاحظ هيوم أنه «في الإطار الأصلي لعقولنا، تقتصر عاطفتنا الأقوى على أنفسنا، وما يعقب ذلك يمتدّ إلى علاقاتنا ومعارفنا، وأضعف العاطفة هي التي تصل إلى الغرباء والأشخاص الذين لا نبالي بهم. أضف إلى ذلك، يشكّل هذا «التحيّز» عقبة أمام نجاح الترتيبات الاجتماعية التي تهدف إلى علاج «مضايقات» الطبيعة البشرية، و«أفكارنا الأخلاقية الطبيعية البور»، التي تستند على عواطفنا، التي نكاد نعززها فقط. ومع ذلك، هناك حل في ظهور اتفاقات العدالة والملكية، بشرط أن تنطوي على الحيادية اللازمة». يصف هيوم مصدرها بالتالي:

إذًا فالحل ليس مستمدًا من الطبيعة، ولكن من خدعة أو، بمعنى

أدق، توفر الطبيعة الحل وفقًا للحكم والفهم، لما هو غير منتظم وغير ملائم في العواطف. (1739، الكتاب الثالث، الجزء 2، القسم 2).

ما هو واضح هنا ليس فكرة الحل، فالمزارعون بعد كل شيء، يتعاونون في وقت الحصاد، ولكن ما موقعه في الحكم والفهم؟ ما هو هذا المورد الجديد الذي يمكن اعتماده من قبل «الكائن الاقتصادي»؟ إذا كان الأمر كذلك، فسوف نحتاج إلى علم نفس أخلاقي أكثر تعقيدًا من الآن. يقترح هاري فرانكفورت (Harry Frankfurt) حلًا، حيث يكون لدى الفاعل مستويان من التفضيلات: الأول يتحدد على أساس النتائج، كما كان من قبل، والآخر يتحدد على أساس تفضيلات الدرجة الأولى. فعلى سبيل المثال، «جاك» مدمن كحول، فهو يفضل الخمر على الماء، لكنّه أيضًا مدمن على الكحول، ويفضل تفضيل الماء على الخمر. ربما يمكن أن يؤدي به الحكم والفهم إلى العمل وفقًا لتفضيل الدرجة الثانية. وبالمثل، ادعى جون هارساني (John Harasanyi) (1955) أنّ لدينا «تفضيلات أخلاقية» بالإضافة إلى تفضيلات أكثر طبيعية. وهكذا، قد تفضل «جيل» عادة، السجاد الفارسي المنسوج يدويًا على سجاد المصانع المقلد، ولكن لديها أيضًا تفضيل مخالف بشكل حاسم، بسبب ما تعلمته عن عمالة الأطفال في صناعة المنتجات الأصلية. وبشكل مماثل فإن «جاك» و«جيل» معًا ربما يكونا قادرَين على اختيار طريقهما في لعبة البنسات في الشكل 9.2 إذا ما كان «حكمهما وفهمهما» يمكن أن يدفعهما إلى عقد اتفاق، والحفاظ عليه ضمنيًا.

لكن الحل ليس واضحًا. أولًا، فإنّ التفضيلات ذات المستويين ليست كافية للجهاز. على الرغم من أن متعاطي الكحوليات الموسمي قد يتصرف خلافًا لتفضيله من الدرجة الأولى للخمر، فإنّ المثلي الذي يشعر بالذنب قد يفعل بشكل أفضل للتخلي عن تفضيله من الدرجة الثانية لتغيير التوجّه الجنسي. إذا كان الأمر كذلك، فلا يجب مساواة «الحكم» مع القبول الدائم لتوجيه إرشادات الطبقة العليا. بالنظر إلى المعضلة التي تواجه امرأة كانت حتى الآن أمًا، وربة منزل قانعة، لكنها بدأت تتساءل عما إذا كانت، في الواقع، مغروسة في حياة إنكار الذات أم لا. هل ستقوم بتفضيل تفضيلاتها الحالية، التي يفترض أنها من الدرجة الثانية، وكذلك من الدرجة الأولى، أم هل ستعيد ترتيبها بطريقة جذرية؟ تتطلب الإجابات إصدار الأحكام بترتيب أعلى، حيث يُوجد بالتأكيد المزيد من ضبط المقاييس العقلية لإعطاء

رصيد أكثر إرضاء من المنافع.

في حقيقة الأمر، تتحول الصورة الكاملة للمقاييس الذهنية بسرعة إلى عقبة. قد يصلح مبدئيًا، على سبيل المثال، عندما يفكر المرء في احتمالية حصوله على 100 جنيه إسترليني مقابل احتمالية غير مؤكدة بقيمة 500 جنيه إسترليني، ولا يوجد ما يدعو للقلق حول معنى (الأكثر هو الأفضل) لكن يثير المثالان الأخيران أسئلة حول هوية الفاعل، إذ من غير الواضح من الذي يجعل ما هو أفضل لمن. لقد تم التعليق على مثل هذه الأسئلة في وقت سابق عن طريق تقليل المحتوى المحدد لـ«الأداة» بحيث يمكن لـ«التفضيل» القيام بكل العمل. من الواضح أن أيّ شيء يمكن موازنته بأي شيء، حيث يُفترض أنّ الفاعل لديه تفضيلات متسقة. فبمجرد أن تخرج المرأة من تفضيلاتها الحالية، يتم تعليق اختيارها العقلاني بين سلع معينة أو مسارات فعل، وعندئذٍ تقرر نوع الشخص الذي ستصبح عليه. لا يُوجد حل للحكم والفهم في الأفق لمثل هذه المخالفات.

ثانيًا، كيف يساعد الحكم، بالضبط، على الخيارات الاستراتيجية؟ إن احتمال كسر نظرية حريش (سنتبيد) من خلال التفكير في مزايا إبرام اتفاق ملزم، هو أمر خاطئ. ولكن هذه الحيلة لن تعمل بينما يظل كل لاعب فردًا يحتفظ بالحد الأقصى من تحقيق المنفعة، ومن ثَمّ، ما زال يلعب دورًا في العقدة الأخيرة. لا تزال المشكلة هي أنَّ أسباب اللعب المتقاطع يمكن أن تكون محفزة فقط إذا كانت النتائج أفضل لهذا اللاعب، كما تم قياسه بما تم تضمينه في عدد المنافع. ليس من الصعب تحديد أنواع الأسباب التي قد يأمل الحكم تقديمها. على سبيل المثال، حقيقة أن المرء قد أبرم (ضمنًا) اتفاقًا يعتبر عادة سببًا للإبقاء عليه. حقيقة أن نتيجة (5، 5) منصفة لكلا الطرفين غالبًا ما يُعتقد أنها سبب لتفضيل (5، 5) عن (6، 4). ولكن تظل هذه الحقائق في وضع الخمول، في حين لا يمكن للنظرية أن تعلق إلا على أنّها، إذا كانت تؤثر على اللاعبين، فسيتم تشويه المنافع في الشكل 9.2. لا يُوجد حتى الآن أي حل في الحكم والفهم، وهو ما من شأنه أن يسمح لِلفاعلين العقلاء بتجاوز عدد الأسباب التي ليست حيوية، بمقارنة النتائج.

أنا لا أقول صراحة إنه لا يمكن العثور على الكائن الاقتصادي في علم النفس الأخلاقي، الذي يسمح باتفاقات ملزمة حقًا، وأسباب تراجعية حقًا، التي يمكن مع ذلك، أن تكون محفزة. لقد وجدنا على الأقل، بعض المجال لجعل الفاعلين العقلاء في استجابة للنزاع بين تفضيلاتهم الأولى

والثانية المنظمة. إلى هذا الحد يمكن أن تكون تفضيلاتهم أقل «معطى»، ويصبحون أقل من مجرد ناتج بين المدخلات والمخرجات المحسوبة. ولكن لا تزال هناك حاجة إلى شيء أكثر جذرية إذا أرادوا التحايل على الخيارات الأقل هيمنة بالحكم والفهم. هل يمكن لنظرية الاختيار العقلي أن تحمل ضغوط التعديل الإضافي، أم أن مواردها قد استنفدت؟ نظرًا لأن الرأي الأكاديمي لا يزال منقسمًا بعمق، أترك الأمر لإبداع القراء ليقرروا ذلك.

لقد وجدنا بعض الطرق لجعل «الكائن الاقتصادي» قصيرَ نظرٍ دون تدمير النموذج. ومع ذلك، فإن لعبة حريش (سنتبيد) حريصة على أن تكون أكثر تعقيدًا بالنسبة لفاعل عاقل بشكل اقتصادي، أكثر من كونه «كائنًا اجتماعيًا» مرنًا، يمكنه أن يكون له قواعد اجتماعية كأسباب للعمل دون أن يصبح مخلوقًا من مخلوقاتها. بإمكان متبعي القواعد الأذكياء التفاوض في لعبة حريش (سنتبيد). وبعد كل هذا، كيف ينجح المزارعون الحقيقيون في عدم فقد محاصيلهم، بسبب عدم الثقة والأمن المتبادلين؟ لاحظ، مع ذلك، أن هذا الاتجاه لا يتخطى الأسئلة السابقة حول علاقة الذات بالأدوار. يظلون مكتظين بفكرة اتباع القواعد «الذكية» ويظهرون في الحال بمجرّد قيام لاعبي الأدوار بالسؤال، ليس فقط عن أي قاعدة معينة تمنحهم سببًا للقيام بها، ولكن أيضًا عمّا إذا كان لديهم سبب كافٍ لاتباع تلك القاعدة. على الرغم من أنّ الفلاسفة قد يحتاجون إلى التفكير بطريقة اجتماعية عند التفكير في العقل العملي، أو حتى الهُوية الشخصية، فإن علماء الاجتماع ليس لديهم «هُويّة اجتماعية» منفصلة.

كان الافتراض الافتتاحي هو أن الفعل الاجتماعي عبارة عن اختيار عقلي داخل التمكين والقيود الاجتماعية. لقد ظهر أن الاختيارات يمكن أن تكون فردية ومسببة، دون أن تكون أداتية بالضرورة. في الواقع، إذا كانت جميع الخيارات أداتية فقط، فلن يكون المشروع الاجتماعي مُمكنًا. ومع ذلك، لم نقم بإعادة صياغة فكرة الاختيار لمجرد ابتلاعها بمفهوم اتباع القواعد. كانت صورة البداية لعاملين، مع قيام السياق المعياري بإنشاء قائمة من الخيارات ثم الاختيار المتعين بواسطة الحساب العقلي. النتيجة، كما أعتقد، هي أنّ المرشحات تلتحم. تعتمد الخيارات العقلية الاستراتيجية على التوقعات المعيارية، التي تعتمد على ما هو عقليّ من الناحية الاستراتيجية لاختيار الفاعل الاجتماعي. لا يُمكن فك ارتباط الأدوار والأسباب.

القواعد والحيثيّات والعِلل

تؤدي هذه النتيجة الفوضوية إلى عدم الدقّة في التعامل مع الأسئلة الأخرى المدرجة في جدول أعمال الفصل. وهي تلك المهتمّة بالسببية، وكيف يرتبط المستوى السببي بمستوى المعنى. فنظرًا لأنَّ محاولة ترك كل شيء مرتب من شأنه أن يضاعف حجم الكتاب، فينبغي أن أكون مختصرًا.

هل حيثيات الفعل هي التي تسبب الفعل؟ قد يكون رد الفعل الأول على هذا السؤال الفلسفي المضطرب هو بالطبع نعم: لا يمكن للمرء أن يشك في أن الناس تتصرف بسبب أنهم يرغبون، ويصدقون ما يفعلون. لكن هذا الردّ يحوّل السؤال ببساطة، إلى سؤال ما إذا كان «بسبب» لها معنى مختلف، عندما يكون الموضوع هو معنى الفعل في تفسيرات أخرى. قد يكون ذلك خطوة مفيدة، إذا كان واضحًا بالنسبة لنا الآن التحليل الطبيعاني الصحيح لـ«بسبب» بشكل عام. لكن استنتاجاتنا كانت متواضعة. تركتنا الفصول الثاني والثالث والرابع متأكدين تمامًا من وجود تفسير سببي، أكثر من الاستشهاد بالعلاقات التجريبية الموجودة في شروط ذات صلة. حتى لو لم تكن التنبؤات الناجحة هي السبب، لكننا مع ذلك، لم نكن واضحين فيما يمكن أن يُبرر ذلك بمفاهيم «القانون الطبيعي» أو «الضرورة الطبيعية»، ومع ادعاءات واقعية تتعلق بوجود آليات سببية ذات قوى سببية. ولذلك، على الرغم من أننا يجب ألا نثق في إشارة فيبر إلى أن الافتراض السببي المقبول هو في النهاية افتراض واحد من حيث الاحتمال الإحصائي، فنحن ليس لدينا تفسير قاطع عن السببية الذي نحكم من خلاله على ما إذا كانت الأسباب هي أسباب أم لا.

ومع ذلك، يمكننا القول بأمان إن أسباب الفاعلين العقلاء في نظرية الاختيار العقلي النموذجية، هي في الواقع، أسباب. إذا تم تقديم التفضيلات وتم حساب الاختيارات بشكل مباشر، فإنّ «الأعمال الداخلية» للفاعلين هي مراحل في عملية سببية لتعريف السببية. ومن المسلّم به أن الدور الذي تلعبه المعتقدات قد يعقد هذه النقطة، إذا كان من المفترض أن يتمّ الوصول إلى المعتقدات بطريقة عقلانية، بدلًا من التعامل معها ببساطة، كعناصر ذاتية إضافية في عملية اتخاذ القرار. لا ينبغي لنا بالتأكيد أن نفترض أنه يجب تحليل المداولات العقلية بشكل صحيح كسلسلة من الأسباب، والآثار النفسية. ومع ذلك، هناك افتراض قوي بأن الفاعل الذي

يُصوَّر باعتباره نتاجًا بين المدخلات الخارجية والنتيجة التي يتم استنباطها حسابيًا، هو أن إحدى حيثيات الفعل هي أسباب الفعل.

إن تحليل متبِعي القواعد أصعب. إذا كانت المؤسسات والممارسات هي «النُظُم» في المربع العلوي الأيسر، فبإمكاننا أن نفكر بسهولة في اتباع القاعدة كفعل ناجم عن ضغط النظام المنقول من خلال سيكولوجية الفاعل. لكننا كنا مقتنعين بأن الفكرة الفتغنشتاينية عن «اللعبة» تنتمي بشكل صارم إلى الفَهم. قادنا هذا إلى التفكير في الأفعال كتحركات في لعبة ما بدافع من معناها. ومهما كان الأمر يبدو على أنه افتراض في فلسفة الذهن، فإنّه يمنعنا من تفسير الفعل باعتباره سلوكًا بدنيًا تُسببه حالات ذهنية. على العكس من ذلك، ومن خلال إعادة بناء القواعد المتبعة، ومن ثَمَّ اكتشاف معنى الفعل، نتعلم كل ما هو معروف عما يقوم به الفاعل ولماذا. يكاد يبدو هذا الأمر كما لو أن فكرة الحالة العقلية ذاتها، غير ذات صلة.

لكن الأمر ليس بهذه البساطة، إذا شددنا أيضًا على الأطروحة الفتغنشتاينية التي يبني فيها لاعبو الأدوار القواعد في سياق تفسيرها وتطبيقها. ثم نصبح فضوليين بشأن فهم لاعبي الأدوار الخاص بكيفية الاستمرار. ومع ذلك فإنّ الإصرار على أن متَّبِعي القواعد يمكن أن يكونوا أذكياء ومبدعين، يزيد من إثراء مستوى المعنى أكثر من الإشارة إلى أن الحيثيات لها أسباب خارجها. والنتيجة التي مفادها أن حيثيات الفعل التي تنبُع من فهم لاعب الدور للعبة، ليس لها أسباب من أي نوع يمكن الدفاع عنها على الأقل.

عند التفكير في الأدوار كنا نميل إلى استنباط الذات بعيدًا عن الأدوار التي تلعبها، وربما حتى من حيث المبدأ، بعيدًا عن أي قواعد تتبعها. وبالمثل أدت بنا الأفكار الكثيرة حول «الكائن الاقتصادي» إلى استبعاد الفاعلين العقلاء للتفضيلات التي حددوها في وقت سابق. هذا يزيد من عمق السؤال وليس لدي أي شيء أقوله حول الأفكار الكانطية المتعلقة بالاستقلال الذاتي، سواء كان عقليًا أم أخلاقيًا، لكنه يُوجد الكثير مما يمكن تعلمه من خلال قراءة كتابي: «تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق» (1785) و«نقد العقل العملي» (1788).

في المقابل، تُترَك هذه التعليقات مفتوحة بشكل متطابق لكيفية حل القضايا التي تثيرها الحتميّة، حيث إننا لم نصل إلى حلٍّ لمعنى أطروحة. إنّ

كل حادثة لها سبب أو تفسير سببي، إذا ساد النزعة الطبيعية، فسيظل جوهر الفعل الحر هو ما إذا كان أصحاب مذهب التوافق يستطيعون أن يؤكدوا أن الحرية لا تتوافق فقط مع الحتمية، ولكنها تفترضها مسبقًا. يتطلع «ميل» إلى أنّ كل شيء يكون سهلًا بمجرد أن ندرك الأسباب على ألّا يلزم عنها بالضرورة نتائجها، لقد أصبحت الآن مفرطًا في التفاؤل. ولكن، حتى إذا كانت الحيثيات هي الأسباب، ولديها دوافعها الخاصة، فلا يزال هناك الكثير مما يمكن المحاجّة به حول عدم وجود شيء يتبع مباشرة إمكانية الفعل الحر. في هذه الأثناء، إذا لم تكن العلاقة بين الأسباب والأفعال علاقة سببية على أي مستوى، فإنّ مسألة ما إذا كانت الحتميّة تظلّ تشكّل تهديدًا، تبقى مفتوحة.

التوقعات العقلية والتوقعات المعيارية

يتعلق السؤال الأخير بعلاقة المستويات والعلاقة المستنتجة للتفسير والفهم. سأترك الحساب الشامل للفصل الختامي. لإنهاء هذا الفصل، أودّ أن أقدّم افتراضًا أنطولوجيًا عن عالم اجتماعي تكون فيه الخيارات استراتيجية، ويتم بناء القواعد في سياق متابعتها.

في التفاعل الاستراتيجي للفاعلين العقلاء، نجد لكل منهم ما يسميه الاقتصاديون «التوقعات العقلية». هناك الكثير الذي تحمله هذه العبارة، بما في ذلك الافتراض بأن كل فاعل لديه نموذج أو نظرية في الاقتصاد، ويعرف أن نفس النموذج أو النظرية موجودة في رؤوس الآخرين. ولتفسير هذا يحتاج «جاك» إلى معرفة كيف تفسر «جيل» الاحتمالات الكامنة في موقف ما قبل أن يتمكن من تكوين توقعات عقلية حول ما ستفعله، ولا يمكنها اختيار استراتيجيتها دون معرفة كيف يفسر هو الاحتمالات أيضًا. ولكن هذا يعني أن يعزو إلى كليهما إجابة السؤال المتنازع عليه حول كيفية عمل الاقتصاد بالفعل. تتمثل الخُطوة المعتادة في تجنب جانب واحد عن طريق اعتمادهما على نفس النظرية الاقتصادية، وهي النظرية المعيارية.

لنفترض أن النظرية المعيارية كانت نظرية اقتصادية نقدية، مما يعني أنه إذا عززت الحكومة الإنفاق العام في حالة الركود، فسينتج التضخم. يسود الركود، وتعزز الحكومة الإنفاق العام بشكل متهور. يتصرف الفاعلون

العقلاء، الذين يتوقعون التضخم الذي يعرفونه، الذي يتوقعه الفاعلون العقلاء الآخرون، بطريقة عقلية. فيخفض رجال الأعمال الإنتاج، ويطالب العمال بأجور أعلى لذلك يحدث التضخم، كما تنبأت النظرية، يا له من ذكاء! لكن النقّاد، خاصة أولئك الذين لا ينتمون إلى المذهب الاقتصادي النقدي، يسارعون إلى الشكوى من الدوران. لنفترض أن النظرية المعيارية كانت نظرية كينزية، وتدلّ ضمنًا على أن الإنفاق العام في الركود يؤدي إلى النمو. فالإضرابات والركود يعززان الإنفاق العام. عند توقع النمو، يعمد رجال الأعمال الإقليميون إلى زيادة الإنتاج، ويعدل العاملون مطالبهم بشكل رشيد. فإنّ مجموع هذه الخيارات الاستراتيجية هو في الواقع، النمو، كما قالت النظرية. إن الافتراض المثير (الذي يفضله الكينزيون أكثر من غيرهم من علماء النظرية الاقتصادية النقدية، سواء اعترفوا به أم لا) هو أنَّ ما سيحدث في الواقع يمكن أن يعتمد بشكل مباشر على النظرية الاقتصادية الموجودة في رؤوس الفاعلين العقلاء. أو بعبارة أخرى، فإن التوقعات العقلية أقرب إلى النبوءات التي تحقق ذاتها التي تولد ما يتوقعونه.

هذه فكرة مذهلة، تم شرحها بشكل مفيد في هان (1980) (Hahn). كاقتراح اقتصادي، لكنه خارج نطاقنا، لا سيّما أن الكينزيين لا يفترضون أن يكون لدينا اقتصاد مزدهر بمجرد التوصل إلى اعتقاد مشترك بأن الازدهار قد أصبح قريب الحدوث. ولكن يمكننا أن نرى قوته وفائدته عن طريق تحويل المثال. يعتمد حدوث ازدحام مروري، في كثير من الأحيان، على ما إذا كان سائقو السيارات يعتقدون أن شخصا هو المتسبب فيه. فإذا ما اعتقدوا ذلك، وإذا كانت الطريقة الوحيدة لتجنب ذلك، هي محاولة الوصول إلى وجهتهم قبل الازدحام، فإنّهم بذلك يضمنون أن ثمة طريقة ما. ومن ناحية أخرى، إذا كانت لديهم طرق بديلة، فقد ينتج عن معتقداتهم الانتباه إلى طريق خالٍ لأي سائق غبي جدًّا، أو لأي سائق ذكي جدًا! ولذلك، تختلف التنبؤات المرورية عن التنبؤات الجوية. فإذا استجاب البحارة للتحذير من العاصفة، وكانت العاصفة لا تزال تحدث، فيكونون في مأمن منها، وإذا استمع السائقون، فلن يكون هناك اختناق مروري ليتجنبوه. وعلى أي حال، فإنّ الافتراض هو أنّه في كثير من الأحيان، تتشكل الأحداث الاجتماعية من خلال الشكل الذي يتوقعه لاعبو الأدوار الاجتماعيون.

لقد قارن كينز ذات مرة الاقتصاد بمسابقة لجريدة صحفية، حيث يُطلب من القرّاء تصنيف صور الشابات من حيث الجمال، مع منح

الجائزة للقراء الذين يصنفونها بطريقة تثبت الترتيب الأكثر شعبية.

يتعين على كل منافس أن يختار، ولكن ليس من تلك الوجوه التي يجدها هو نفسه الأجمل، ولكن من تلك الوجوه التي يعتقد أنها تستحوذ على اختيار خصومه من المنافسين الآخرين، إذ كل واحد منهم ينظر إلى المشكلة من وجهة نظر واحدة. إنها ليست حالة إعادة اختيار أولئك الذين، في أحسن الأحوال، هم الأجمل، ولا حتى أولئك الذين يعتقدون أن الرأي المتوسط هو الأكثر جدية. لقد وصلنا إلى القرار الثالث حيث نكرس ذكاءنا لتوقع متوسط الرأي الذي من المتوقع أن يكون متوسط الرأي (1936، ص 154).

ومما لا شك فيه، هناك حاجة إلى بعض الافتراضات المشتركة الأوّلية حول مفهوم الجمال، وإلا فإن التراجع يدمر اللانهائي. ولكن هذا ما زال يترك مجالًا لافتراض بأنه ليس طبيعة، بل المنافسة نفسها هي التي تُحدد نظام الجمال. ومن ثَمّ، فإن صورة كينز تحث على قراءة جذرية لفكرة نظرية الألعاب، بأنَّ ما يحدث بعد ذلك، هو مجموعة من الخيارات الاستراتيجية. إذا عزلنا هذه الفكرة، تكون التوقّعات العقلية المتعلقة بالعالم الاجتماعي، هي توقعات عامة وكذلك تنبؤية. ثم يشير هذا الافتراض إلى اختلاف كبير عن التنبؤات المتعلقة بالعالم الطبيعي.

يعتمد عمق الاختلاف على مدى صعوبة العمل، على فكرة أن توقعات لاعبي الأدوار يُمكن أن تجهز وتحرك العالم الاجتماعي. ولكن، حتى بدون الضغط عليها بشدة، فإنّنا ننقاد إلى التفكير في الاختلاف بين الألعاب مقابل الطبيعة، والألعاب مقابل من ينتقون الاستراتيجيات. دعونا نفكر بإيجاز في الاحتمالية. عند الحديث عن احتمالية وقوع حدث طبيعي ما، مثل المطر، بأقل من 100 في المائة، فإننا نعني في بعض الأحيان، أن هناك عنصرًا عشوائيًا في الطبيعة بحد ذاته، على عكس ادعاء الحتمية. لكن عادةً ما نعني أن 80 في المائة من التنبؤات دقيقة بقدر ما يُمكننا إدارتها، وفقًا لشروطنا المتاحة. نحن بذلك نميز بين الاحتمال المادي والاحتمال المعرفي. (سقطت عملة معدنية مقلوبة، ولكن قبل أن نعرف كيف سقطت، يكون الاحتمال المادي لأحد وجهَي العملة إما أن يكون 100 في المائة وإما 0 في المائة، نظرًا لأننا لا نعرف بعد أي احتمال سيظهر وجه العملة يكون 50 في المائة) مع تغيّر أدلتنا، نقوم بضبط الاحتمالات المعرفية، ونجعلها، كما نتطلع، أقرب إلى الاحتمالات المادية. فهل هذا الكلام له معنى، إذا كان «جاك» يخمّن

احتمال اختيار «جيل» لحركة معينة، فإن ما لديه من تخمين عقلي يعتمد على احتمالية ما تعتقده هي على أنه تخصيص لاختيارها هذه الحركة؟ هناك قضية مثيرة للاهتمام وهي التمسك بأنّ العلاقة بين الاحتمالية المعرفية والمادية هي علاقة عكسية، بقدر ما تكون النتائج عبارة عن مجموع الخيارات. ربما يجب الاستغناء عن مفهوم الاحتمالية بالكلية. فإذا ما كان الأمر كذلك، فنحن على ما يبدو، في عالم المعنى، بشكل مختلف، وإن كان مثيرًا، الذي يتناقض مع مجال السببية الطبيعية.

عندما نتذكر ما قيل حول التوقعات المعيارية، تزداد حدة التحدي. يمكن أن تخلق التوقعات العقلية ازدحامًا مروريًّا، في حين يمكن أن تكون التوقعات المعيارية هي عناصر الحياة الاجتماعية. قمنا في الفصل السابع بتمييز القواعد التأسيسية للعبة أو الممارسة الفتغنشتاينية، التي من دونها لن تكون هناك لعبة، عن القواعد التنظيمية لسلوكها بمجرد تشييدها. ومع ذلك يعتمد كلاهما على كيفيّة تفسير الناس للتوقعات المعيارية المتضمنة في مواقفهم الاجتماعية. وفي الوقت نفسه، يتمّ تأمين المواقف الاجتماعية من خلال موقعها في شبكة التوقعات المعيارية. ومن هنا يمكن الادّعاء بأنّ كل شيء اجتماعي متميز في العالم الاجتماعي، يعتمد على الطريقة التي يتوقع بها الناس أن يستمر وفقًا لها الآخرون.

إن كلمة «توقّع» هنا لها معنى معياري وتنبؤي. وتظل محتفظة بمعنيين مختلفين، ويعزي ذلك جزئيًا إلى أنه يتم تمييز الأدوار دومًا، وغالبًا ما تكون غير محددة بسبب صراع هذه الأدوار، ويرجع ذلك جزئيًا إلى أن الناس في أي حال من الأحوال، لا يميلون إلى فعل ما هو متوقع منهم. ولذلك، يجب أن يكون المعنى التنبؤي نقطة مرجعية منفصلة. هنا مجال للاقتراب من نظرية اختيار عقلي مكررة.

الخاتمة

إن الفكرة القائلة إن التوقعات لا تجعل العالَم الاجتماعي يستمر فحسب، بل تُدير أشياءه ذاتها أيضًا، لن تحظى بالرضا لدى علماء الطبيعة. ولتصحيح ذلك التوازن، دعونا نلخص الموضوع من وجهة نظرهم.

فمن الناحية الأنطولوجية، فقد تم افتراض أكثر مما تم إقراره. فلا شك أن التوقعات مهمة، ولكنها تحجب عالمًا ماديًّا حقيقيًّا من القوة المادية، إضافة إلى الناس والموارد، والمجاعة والوفرة، من الدم والكدح، ومن الدموع والضحك. لا يتوقف العالم الطبيعي عند الحدود الاجتماعية. فيظل الحيوان القادر على إبرام الوعود حيوانًا، ولا تزال القواعد التي تمكّن وتُقيّد قواعد سلوك الحيوان في عالم الأعمال الاجتماعية هي قواعد سببية.

وبشكل ميثودولوجي، لا يزال التفسير يدّعي الكلمة الأخيرة. لكن يُمكن للنزعة الطبيعية أن تتنازل عن الكلمة الأولى في الهيرمنيوطيقا، بوصفها وسيلة مفيدة أو مختصرة. بعض أصحاب النزعة الطبيعية لهم سلوكيات صارمة لدرجة أنهم لن يوافقوا على محاولاتنا لفهم الحياة الاجتماعية من الداخل. لكنّ البعض الآخر يُميز بسهولة وجهة نظر المشاهد عن وجهة نظر الفاعل، ويرون ميزة في إعادة بناء مستوى من المعنى بمساعدة هذا الأخير. ومع ذلك، هناك عمل توضيحي للقيام بذلك. يفعل البعض ذلك مباشرة بالمحاجة أن الهيرمنيوطيقا تقدّم افتراضات سببية مقبولة فقط بقدر ما تكون المعاني والحيثيات هي أسباب الفعل. في هذه الحالة، حتى إعادة البناء الفتغنشتاينية، هي بمثابة تعليق داخلي على مجموعة من الأحداث الطبيعية. يمضي الآخـرون بشكل غير مباشر بالسماح للهيرمنيوطيقا وألعابها، ومـن ثم تفسير لماذا عالَم الأفكار هـذا يكون كما هو عليه في الشروط الخارجية.

أمّا من الناحية الإبستمولوجية، فإنّ جوهر الأمر يكمُن في الكيفية التي نعرف من خلالها أنّ «الفعل، الذي نحن بصدده، يأخذ حقًّا مجراه على أنه مَلائم بشكل ذي معنى». وهنا، أعترف أن النتيجة تظل غامضة. فأصحاب النزعة الطبيعية الذين هم واقعيون فيما يتعلق بالآليات والبنيات الخفية، لا يزالون مدينين لنا بمسوغها الإبستمولوجي. في حين أنّ أصحاب النزعة الطبيعية منحازون، بشكل سابق، للذرائعية، ولا يزالون على مقربة من تحويل الأشياء المادية إلى مواقف ثقافية، وترجمة العالم كما نعرفه إلى

شبكة من المعتقدات. في هذه الحالة، قد تتمسك الهيرمنيوطيقا في النهاية بأصوات البوق. لذلك فإنّ هذا الفصل يترك العمل غير مكتمل كالمعتاد.

الفصل العاشر

هل العلوم الاجتماعية محايدة القيمة؟

لا تزال هناك قصّتان نرويهما عن العالم الاجتماعي وعن الكيفية التي يعمل بها. ولسنا متأكدين كيف أنهما مختلفان اختلافًا جذريًّا. تبدأ القصة الأولى على أنها قصة داخلية أو قصة الفاعل، وهي القصة التي تتعلق بمعنى الحياة الاجتماعية، أمّا القصة الأخرى، فهي قصة من الخارج أو قصة مشاهد، وهي التي تتعلق بأسباب السلوك والأحداث الاجتماعية. لكن لهاتين القصتين، الطبيعانية والهيرمنيوطيقية، وجهات نظر، حيث يتم إعادة بناء الفعل بطريقة عقلية من وجهة النظر الداخلية، ولكن تستطيع كلتاهما معرفة أنّ الحياة الاجتماعية توجد في عالم مادّي، وأن الاختلافات في الظروف والموارد والفرد والجماعة، تؤثر في مجريات الأمور. إنها ليست كما لو كانت نزعة طبيعية تتعامل فحسب مع شروط مادّية وسلوك، أو هيرمنيوطيقا للفعل وصناعة الأفكار فحسب.

يتعلق الخلاف أكثر بما إذا كان التفسير أو الفهم هو الذي يحمل الأسّ النهائي، حتى كان هذا الأمر معقدًا بسبب الخلاف حول أي البطاقات التي تنتمي إليه. يمكن أن يحاجّ أصحاب النزعة الطبيعية بأنه نظرًا لأن حيثيات الفعل هي أسباب الفعل، فإن إعادة البناء العقلي هي عملية تفسيرية تُشبه من حيث المبدأ تحديد النظام السببي في الطبيعة. إضافة إلى ذلك، تؤثر الترتيبات المؤسساتية لثقافة ما في الفعل فقط من خلال معتقدات ورغبات الفاعلين، فإنّ الأسئلة المثارة حول الكيفية التي تحدد بدقة، الطريقة التي يتم بها إدراج علم النفس البشري داخل السياقات الاجتماعية، هي نماذج لأسئلة علمية بوجه عام، ولا تفعل شيئًا عند الاعتراض على نطاق النزعة الطبيعية، بل بالعكس يمكن للهيرمنيوطيقا أن ترد بأنّ علم النفس الذي يعمل بالمعاني والأسباب يختلف بشكل جذري عن العلوم الطبيعية، لأسباب ليس أقلها هو أنّه في حاجة إلى أسلوب في تحليل القواعد والمعايير والأدوار التي تحول بيننا وبين النظر إلى علاقة

العناصر الاجتماعية والنفسية، كسبب ونتيجة بين العناصر المختلفة.

يلازم هذا الخلاف سؤالٌ صعبٌ حول الموضوعية. يستحوذ أصحاب النزعة الطبيعية على الكثير من مطالب الموضوعية، حيث ينظرون إليها على أنّها عامة لكل العلوم، وأنها تظهر في الأخير على هيئة صورة من صور التفسيرات السببية أو الهيرمنيوطيقا، على الأقل من وجهات النظر التي تم تناولها حتى الآن، فهي بين ذاتية، ونظام ذو معنى يُفهم من الداخل، لكن هذا الخلاف هو بحق أعمق من ذلك بكثير. فقد يكون هذا الخلاف مشوّهًا بسبب النزاع بين أصحاب النزعة الكلية، وأصحاب النزعة الفردية داخل كل معسكر، الأمر الذي يؤدي إلى محاولات لتحالفات أفقية في رسم المربع البياني. ولكن الاعتقاد في أن التحالفات الرأسية هي في النهاية التحالفات الأقوى، فإن هذا يجعلني أفترض مناقشة الموضوعية بوصفها عنصر خلاف عام بين التفسير والفهم.

أمّا التهمة الشائعة ضد الهيرمنيوطيقا فهي أنّه يُؤدّي إلى النسبوية. ليس واضحًا حتى الآن ما تتضمنه هذه التهمة، أو أنّ النسبوية هي أمر سيئ، لكن افتراض ذلك ناتج عن أن نتائج العلوم الطبيعية هي نتائج موضوعية في البحث عن الصدق الموضوعي، في حين ستكون العلوم الاجتماعية في مشكلة، إذا لم تستطع أن تكون موضوعية أيضًا. فإذا كان الفَهم لا يستطيع أن يقدم أكثر من ثمار ذاتية أو بين ذاتية، فإنّ كل مقاربة هيرمنيوطيقية سيحكم عليها بالنسبية، لكن هذا الموضوع يحمل رهانات ومخاطر كبيرة، وخيوطه متشابكة، وستستمر المناقشة على مرحلتين. يُناقش هذا الفصل، بشكلٍ أساس، الأطروحة التي مفادها أن العلوم الاجتماعية يمكن أن تكون «محايدة القيمة»، كما سيقدم الفصل، أيضا، تعليقًا على النسبوية الأخلاقية في المراحل اللاحقة. أما المرحلة الثانية فسوف تتناول أنواعًا أخرى من النسبوية التي تضيق البحث عن الصدق من خلال العلوم، وهي مادة النقاش الحالي.

يبدأ الفصل بافتراض التنوير الأصلي، وهو أن التقدم العلمي والأخلاق يسيران معًا. وبعد ملاحظة كيف أدّى التمييز بين «الواقعة والقيمة» إلى إفساد هذا التفاؤل، سننتقل إلى فيبر، حيث لا يزال موقفه من «حرية القيمة» و«ملاءمة القيمة» موقفًا جادًا، ويفرض نفسه، ولكنّه يدعو إلى فارق دقيق وأيضا إلى أسئلة عميقة. أثارت هذه الأسئلة فكرة أخرى حول خصائص البحث الاجتماعي، والآثار المترتبة على الإجابة بأن الأحكام

العلمية تتضمن تفسيرًا ومجالًا للنسبوية في الأخلاق. وعلى الرغم من الشكوك التي نواجهها في هذه الرحلة، فإنّ الأمل في تقدم أخلاقي ليس قضية خاسرة.

الوقائع والقيمة

لقد أشار كوندرسيه بحزم إلى ارتباط «الحقيقة والفضيلة والسعادة معًا في سلسلة أبدية» (Xth Stage,1795)، لكن هذا المقطع الرائع من التنوير المتفائل، يدق الآن بحزن أجوف. لقد ازدهرت المعرفة خلال قرنين من الزمان، ومعها سلطة تشكيل العالم، لكن هذه السلطة قد تم استخدامها بطريقة خيّرة وأخرى شريرة، وبعض استخداماتها كانت مروعة. ربما نعتقد بأنّه ليس ثمة سلسلة أبدية، سواء في النظرية أو في الممارسة. وقد يضيف آخرون فكرة عامة اعتمادًا على خلط بين الواقعة والقيمة. فالعلم مُحايد وسط النظريات الأخلاقية، فهو يترك كل الأسئلة المتعلقة بالاستخدامات التي ينبغي طرحها مفتوحة، إنّه يعطي سلطة دون توجيه.

أما علماء الاجتماع، في هذا الموقف، فهم أقل راحة، مقارنة بعلماء الطبيعة. فهناك شكٌّ مشترك بأن موضوع البحث الخاص بالإنسان، يجعل الأمر مختلفًا، ربما بشكل جزئي، لكون ما يعطيه الناس قيمة هو عنصر أساس مما يفعلونه. ومن جهة أخرى، لأنّ علماء الاجتماع هم من الناس. يتم التشديد على هذا الشكّ من خلال التمييز بين التفسير والفَهم. فإذا كان من يروي القصة الداخلية في العلوم الاجتماعية هم المطلعين عليها، فإنّ التمييز الصارم بين الواقعة والقيمة يكون أقل إقناعًا. ربما لا تنفصل «الفضيلة» عن المعرفة والسلطة الاجتماعية، حتى لو لم يكن وفقًا لأسباب كوندرسيه، أو لآماله في نتائج مترتبة عليها.

فمنذ أن أصبح هذا النمط من التفكير متشابكًا للغاية، أصبح يتعين علينا أن نفعل ما هو أفضل، وهو أن نبدأ بمكانة الأخلاق في العلوم الطبيعية، خاصة أن القلق حيالها ما زال يتردد. لقد سقطت القنبلة الذرية على هيروشيما وناجازاكي في حرب 1939-45 وانتهى الأمر، لكن الفرحة بين المنتصرين سرعان ما خفتت نتيجة الأنباء الواردة جرّاء ما فعلته القنبلة بالناجين. لقد تأثر العلماء الذين طوروا القنبلة بشكل خاص. لقد كان

أفضل لهم أن يعملوا بهدوء بعيدًا عن المختبرات، ويلتزموا بقضية الحلفاء ومحتواها لقبول ما تم إنجازه من نتائج لم تكن من قراراتهم. ولكن هذه الصور والتقارير التي سرعان ما أصبحت منتشرة حول العالم، جعلتهم يُدركون دورهم الخاص في انتصار الحلفاء. ففي عام 1947 عقدت مجموعة من العلماء البارزين، من بينهم ألبرت آينشتاين وبرتراند رسل، مؤتمر «بوغواش»[1] لمناقشة قضايا المسؤولية الأخلاقية.

لقد رفَض المؤتمر وجهةَ النظر المريحة بأنَّ العلماء هم مجرد فنيين يكتشفون وسائل لتحقيق الغايات المشروعة. وسيكون من الأفضل التفكير بأنّ أولئك الذين يقدمون هذه الوسائل هم مواطنون بين مواطنين آخرين عندما تقرر حكومة ما كيفية استخدامهم. لكن القنبلة الذرية كانت جديدة، ولم يعرف سوى صانعيها ما الذي يمكن أن تفعله. فهل هذا لا يمنحهم مسؤولية خاصة؟ وللرد على هذا، إذا لم يكن صانعو الأسلحة يعلمون في حقيقة الأمر، الآثار المترتبة عليها، حتى يقوموا بما ينبغي عليهم القيام به، فإن الجهل ليس عذرًا. لقد اعتقد البعض أن هذا كان قاسيًا للغاية. لقد أكد العلماء طوال الوقت أن هذا السلاح لم يسبق له مثيل، وأنه في حاجة إلى اختبار شامل، ولا يصلح استخدامه لأنَّ هذا يُهدّد المدنية ويشجّع على الاستسلام. علاوة على ذلك، تم تقديم طمأنة رسمية على كل المستويات، ولكن قد تم رفض هذا الدفاع أيضًا، على أساس أن القرارات السياسية الساذجة التي اتّخذت وقت الحرب لم تكن كافية. باختصار، كان يتعيّن على العلماء أن يفهموا السلطة التي انتزعوها من الطبيعة، وأيضًا الأيدي التي وضعوها فيها. تحمل الخبرة مسؤولية أخلاقية خاصة.

لم تكن القنبلة الذرية هي السلاح الوحيد في الحرب. فقد أنتجت البحوث البيولوجية والكيميائية أسلحة أخرى قاتلة، بحيث أصبح لدى الحكومات اليوم مستودع أسلحة بَدءًا من الغازات العصبية، حتى الصواريخ النووية. إضافة إلى ذلك، أثيرت قضايا مماثلة، بسبب تطوير أسلحة فتاكة، مثل القدرة على لعب دور الإله مع حياة الإنسان من خلال الطب أو تكنولوجيا المعلومات. سيكون من الخطأ البَدء من افتراض أنَّ ثمّة شيئًا بسيطًا يمكن قوله يتعلق بأخلاقيات المعرفة في العلوم الطبيعية، يمكن أن يكون مرشدًا لعلماء الاجتماع فيما يتعلق بالمسؤوليات الأخلاقية، لكن مؤتمر بوغواش

(1) مؤتمر عقد في عام 1947 في قرية صغيرة بكندا تسمى بوغواش حيث تم دعوة العلماء والفلاسفة وشخصيات عامة لمناقشة السبل للقضاء على المخاطر التي تسببها الحروب والتهديدات التي تسببها الأسلحة النووية. (المترجم)

قدّم لنا بداية واضحة، كما تحدث، وهي أنَّ أحد المنظمين تمسك بوجهة نظر أخلاقية هي الأكثر صلة بموضوعنا، بوجه عام. فقد كان برتراند رسل مناصرًا للتمييز بين الواقعة والقيمة، حيث وضع أساسًا للأخلاق فيما وراء نطاق العقل. فقد اعتبر أنَّ الأخلاق هي في نهاية الأمر مسألة التزام شخصي محض. ولأنّه كان واضحًا، فقد حث العلماء ببساطة، لكونهم خبراء في وظائفهم الخاصة وأشخاصًا مستنيرين، أن يشاركوه التزامه. كانت العلاقة بين أن تكون مستنيرًا وملتزمًا أمرًا مثيرًا للاهتمام.

دعونا نقدم التمييز بين الواقعة/القيمة بشكل متأنٍ. لقد اتخذ كوندرسيه وجهة نظر التنوير النموذجية، التي تقول إن الأخلاق لها أساس عقلي، ومن ثمَّ فإن التقدم العلمي يشمل نمو الحكمة. وهذا يتفق مع طموحات صاحب النزعة العقلانية القديم، وأيضا طموحات النزعة التجريبية الجديدة. لقد كان من عادة أصحاب النزعة العقلانية أنَّ يربطوا المعرفة الأخلاقية بالرياضيات، حيث تبدأ بالبديهيات الواضحة الخاصة بالصواب والخطأ، وبالخير والشر، في حين كان أصحاب النزعة التجريبية أكثر ميلًا إلى الاعتماد على الحقائق التجريبية الخاصة بطبيعة الإنسان وتطوره؛ ما مهَّدَ الطريق إلى علم أداتي، حيث اهتموا بوسائل تحقيق السعادة. وأيًّا كان الطريقان، فقد أصبحت الحقيقة والفضيلة والسعادة، بحق، مرتبطة بعضها ببعض، في سلسلة أبدية.

يبدو أن هذه الوجهة من النظر معقولة تمامًا إذا كان العالم لديه نسيج أخلاقي كامن فيه، فقد افترضت ذلك الفلسفة القديمة واللاهوت المسيحي. فإذا كان العلم، كما كتب كبلر، هو التفكير في أفكار الرّب من بعده، إذًا فإنّ العلم يُنير عقولنا بتصميم الرب في كل شيء، بما في ذلك حياة الإنسان. في هذه الحالة، يكون العلم بحثًا عن السبب والمعنى والغرض والوظيفة وعلة الأشياء، فكلها وحدة واحدة، لكن هذه الوحدة التي عبّرت عن المعادلة التقليدية، قد انفصلت. فقد أدرك المفكرون أنّ المناهج العلمية الجديدة، الّتي بشرت بها الثورة العلمية، قد قوّضتها. فلم يعد البحث عن نظام سببي عقلي يعتمد على مناهج تتناسب مع المعنى الكشفي، أو غرض الكون. فقد ازداد الشكّ في أنّه لا الخبرة الحسية ولا الاستدلال القبلي، يمكنهما التوصل إلى معرفة أخلاقية من النوع التقليدي الذي يمنحه العقل. إذ يمكن للخبرة أن تخبرنا، بمساعدة المنهج العلمي، بالكيفية التي يكون عليها العالم (على شكل احتمال)، وكيف كان وكيف سيكون،

ولكن لا تُخبرنا كيف ينبغي أن يكون. إنّ الاستدلال القبلي هو فحسب الذي يوضح نتائج ما نعرفه بالفعل، لكنّه لا يتوصل إلى نتائج أخلاقية بالاستدلال دون أن تكون هناك قضية أخلاقية بين مقدماته، ولا يمكن الاستدلال على مقدمات أخلاقية بالخبرة أو بالحدس.

يمكن بالفعل الاستماع إلى هذا الاتجاه المتشكك في القرن الثامن عشر. فقد افترض هيوم في رسالته، وخاصة في فصل بعنوان: «التمييز الأخلاقي غير مستمد من العقل» أن:

خذ أي فعل يمكن أن يكون فعلًا شريرًا، وليكن القتل العمد على سبيل المثال، قم بفحصه على كل الأوجه، وانظر ما إذا كنت تجد موضوعًا لواقعة، أو موجودًا حقيقيًا، بحيث يمكنك أن تطلق عليه شرًّا، وبأي طريقة يمكنك أن تتخذه شرًّا، إنّك لا تجد سوى مشاعر ودوافع وإرادة وأفكار محددة. ليس ثمة موضوع واقعي في هذه الحالة. فالشر يهرب منك دومًا، ما دمت تنظر إليه على أنه شيء. إنّك لن تتمكن البتة من العثور عليه، حتى تقوم بالتحول من فكرك إلى صدرك، عندئذ ستجد شعورًا بالإحباط يظهر عليك، تجاه هذا الفعل. هنا يكمن الموضوع الحقيقي، إنه موضوع الشعور، وليس العقل، إنه يكمن في نفسك، وليس في الشيء. (1739، الكتاب الثالث، الجزء الأول).

على الرغم، وباعتراف الجميع، أن هذه الحجة ليست قوية حتى لو تم تدعيمها ببقية الرسالة، فإن هيوم منذ ذلك الحين، أصبح نقطة مرجعية نموذجية لأصل هذا التمييز بين الواقعة/القيمة، ومع ذلك، فإنّ الأطروحة غالبًا ما يشار إليها على أنها «قانون هيوم»، وهو أنه ليس ثمة طريقة يمكن الاستدلال منها على ما «ينبغي» من «ما يكون».

سيكون خطأً كبيرًا إذا افترضنا ببساطة أن أحكام القيمة، كما أصبح يطلق عليها، يمكن فصلها عن أحكام أخرى تفتقر إلى أساس عقلي. ولهذا دعونا نفترض ذلك الآن، حيث يتم افتراض ذلك في مناقشات الكتب التعليمية النموذجية عند الحديث عن مكانة الأخلاق في العلوم الاجتماعية. ثمة طرق مختلفة للتمييز بين الأحكام العلمية وأحكام القيمة، إحدى هذه الطرق هي تقسيم الأحكام العلمية على غرار التمييز بين التحليلي ـ التركيبي (ص.51). والحجة أن أحكام القيمة ليست هي تحليلية ولا هي تركيبية، وهذا هو الطريق الأسهل، والمتوافق مع أهداف المعرفة الوضعية، وسيكون دقيقًا إذا نجحت ادعاءات المعرفة الوضعية

في الفصل الثالث. وكما تقدم الذرائعية طريقًا آخر، وهو أن الاعتماد على النظرية يختلف عن الاعتماد على القيمة، فعندئذ يُمكن السماح للأحكام العلمية أن تتضمن عناصر غير قابلة للاختزال في التفسير دون التعرض لإصابة من قبل الالتزامات الأخلاقية. لقد تأثر الواقعيون بماركس وخاصة نظرية الأيديولوجيا، لكن الأيديولوجيا تتعارض بحدة مع العلم. ثمة فارق بين الواقعة والقيمة، وهو أمر متفق عليه، ولكن إذا تم تأسيسه بشكل مختلف.

الخالي من القيمة، والمتعلّق بها

وفقًا لهذه الديباجة، فإن فكرة أنّ العلم الذي يُدار بشكل صحيح هو محايد القيمة، لا تشكّل مفاجأة. ولعل المرجع المثالي في العلوم الاجتماعية هو معالجة فيبر الكلاسيكية لحيادية القيمة تحت عنوان «الخلو من القيمة وعلائقية القيمة» التي قدمها بشكل أساس في كتابه «ميثودولوجيا العلوم الاجتماعية» (1904). يُقسّم فيبر عملية البحث إلى ثلاث مراحل: المدخل والمخرج وما يحدث بينهما. وها هو موجز مختصر:

تشمل المرحلة الأولى انتخاب موضوعات للبحث. يُحدد الاختيار هؤلاء الذين يعتقدون ما الذي يستحق البحث، ولماذا، والقيم المتضمنة فيه بوضوح. ربما يكون هذا أكثر وضوحًا عندما يكون الهدف هو توسيع نطاق سلطة المصلحة المكتسبة. على سبيل المثال، عندما ترغب الديكتاتورية في معرفة ما إذا كانت كتائب الموت تخلق معارضة أم تقمعها، لكن القيم لا تقل مشاركة في الأبحاث ذات المستوى الفكري العالي، التي تهدف إلى تخفيف حدة الفقر أو البحث عن الحقيقة المتعلقة بجانب ما من جوانب الحياة الاجتماعية. يمكن اختيار عدد لا يحصى من الموضوعات، وأن العوامل الحاسمة دومًا هي ذات الصلة بالقيمة، سواء كانت هذه القيمة خاصة بعلماء الاجتماع أنفسهم أم خاصة بأولئك المولين.

فالقيم موجودة بشكل متساوٍ في المخرجات وعلى وجه الخصوص في المرحلة النهائية. تعتمد أهمية البحث فيما لديه، وما ينجزه، اعتمادًا على أحكام قيمة الشخص، وليس اعتمادًا دومًا على قيم علماء الاجتماع. وهذا يحدث سواء كانت الدوافع أساسية أو نبيلة. ليس صدق العلماء ولا

التزاماتهم الأخرى، بوصفهم علماء، تدعي الحيادية. فالعلم ليس خاليًا من القيمة بهذا المعنى أكثر من التطوير العقاري.

أما في المرحلة الوسطى، يمكن لعملية البحث ذاتها، بل ينبغي، أن تكون غير ملتزمة. يقدم فيبر دور العالم بوصفه عالمًا على أنه الشخص الذي يهتم بالوقائع والتفسيرات، بغض النظر عن الوجهة التي تقوده إليها الوقائع والتفسيرات.وبرغم أنه يوضح أن للعلماء أدوارًا أخرى، فهم لا يستطيعون التنازل عن مسؤولياتهم السياسية والإنسانية، فإنه يحدد ما يتعلق بمتطلبات العلم نفسه، ويرفض أي افتراض يقول بأن حيادية القيمة هي أمر مستحيل. ومن ثم أعتقد أن دراسة التعذيب، التي دفع بها ديكتاتور ما يرغب في معرفة كيفية استخراج المعلومات بأرخص تكلفة وبفاعلية، تتم بروح البحث من لدن عالم يبحث عن حقيقة المسألة. أمّا ما ينبغي على الباحث القيام به في هذه المهمة، فهذه مسألة أخرى تمامًا. ولذلك لو كان ثمة خطورة، فإن هناك أيضًا أخلاقيات سلوك العمل الميداني.

هذا هو صوت المعرفة الوضعية، وهذا واضح للغاية، ولكننا ربما نشك في أنه بسيط جدًا. ومع ذلك، لم يكن فيبر تجريبيًا متغطرسًا، وكما رأينا سابقًا، فإن «النماذج المثالية» ضرورية للعلم. فنماذج فيبر المثالية ليست مجرد أعمال فنية كنظام تصنيف قائم على الفصل الدقيق بين المفاهيم والأشياء. إضافة إلى أننا لدينا الأسباب المستقلّة التي تم تقديمها في الفصل الرابع، التي تعتقد في أن التفسير يعم جوانب البحث العلمي كافة. ومن ثم فإن سمة الخلو من القيمة المزعومة في هذه العملية، تحتاج إلى شيء من الدقة.

هنا ربما نتذكر تمييز بوبر بين الكشف والتحقق من الصدق. حتى إذا كانت القيم تتسلل بالتأكيد إلى العملية المفاهيمية التي تُلهم الحدوس الافتراضية، فإنه ما زال هناك لحظات خالية من القيمة في الصدق الموضوعي، وذلك عندما تهدد الحدوس الافتراضية التفنيد التجريبي. تميز هذه اللحظات الناقدة، ليس فحسب العلم عن العلم الزائف، بل تميز أيضًا المجتمعات المفتوحة عن تلك المغلقة؛ ذلك أن العلم الناقد له نظيره في الديمقراطية الليبرالية (بوبر، 1945). كانفيبر أكثر تضاربًا، مثل بوبر، الذي يعتقد أن المجتمع المفتوح هو أمل ضعيف وفي حاجة إلى يقظة مستمرة إذا أردنا تحقيقه، لكنه أقل ميلًا للاعتقاد بأن العقل يقف بجانب التقدم. فالعقلانية في حداثتها وأشكالها الشرعية العقلية، على الأقل، يمكن أن

تكون خطيرة. فعلى الرغم من أن المجتمعات التقليدية هي مجتمعات قمعية، فإن انتشار النظام العقلاني لا يحتاج إلى تحرر. وهذا بلا شك، جزئيًا، يُعدُّ سببًا واضحًا أن النظام العقلاني يركّز على السلطة، ولا شيء يضمن أن السلطة سوف تستخدم بشكل جيد. وبرغم ذلك، فإن فيبر لديه شكوك تتعلق بحيادية النظام العقلاني ذاته.

وبإرجاء هذه المسائل العميقة، يُمكننا الآن تحديد وجهة النظر الرسمية في العلوم الاجتماعية المتعلقة بما هو ذو علاقة بالقيمة وما هو خالٍ منها، تلك العلوم المبنية أساسًا على التمييز الواضح بين الواقعة والقيمة. يمكن للعقل أن يعمل بمنزلة حَكَم محايد بين الفرضيات العلمية المتضاربة، ولكنه لا يمكنه أن يقرر بين القيم المتنافسة. وعلى الرغم من أن العقل يوحّد بين قيم العلم ذاته، فإنه لا يستطيع أن يبرهن على أي القيم هي الصحيحة التي يجب تبنّيها. إن ما يأتي قبل البحث وبعده، هو القيمة ذات الصلة به. ومع ذلك، وعلى الرغم من الفروق الدقيقة، فإنّ جوهر العملية العلمية يمكن وينبغي أن يظل خاليًا من القيمة.

يبدو أن هذه المقاربة المثالية واضحة ويمكن الدفاع عنها. إنّها محاولة للتطبيق على بعض المشكلات الشائكة في أخلاقيات البحث. فهل العلم يسمح باختبار مستحضرات التجميل والأدوية والتقنيات الجراحية على الحيوانات؟ هل يسمح العلم بالتشريح على الأقل لبعض الأغراض؟ تقول هذه المقاربة إن العلم مُحايد، فالعلماء هم طرفٌ في النقاش الاجتماعي لكونهم مواطنين، وهم ملتزمون بأن يرفضوا لأسباب شخصية، وليس لأنّ لهم وجهة نظر بوصفهم علماء. وهذا يبدو مستحيلًا.

لكن التمييز بين العالِم والمواطن ليس بالأمر السهل. فبالنظر إلى أن استخدام الدواء الوهمي في البحوث على مجموعة ما، يجعل من المهم السيطرة على المجموعة وإبقاؤها في حالة جهل، فهل العلم محايد إزاء اختبار حبوب منع الحمل الجديدة على مجموعة من النساء المكسيكيات الفقيرات اللاتي يتلقين العلاج الوهمي ومن ثم يحملن؟ هل العلم محايد إزاء تجريب الحكومة الأمريكية المزعوم، على عدة مئات من السود الذين كانوا يعتقدون أنهم يتلقون علاجًا لمرض الزهري في أثناء إعطائهم دواءً وهميًا، كجزء من دراسة استمرت أربعين عامًا نتيجة الآثار طويلة الأجل التي يسببها المرض؟ وهل العلم محايد إزاء التجارب الطبية النازية على المعتقلين في معسكراتها؟

حسنًا، ربما تكون هناك معرفة أخلاقية ملوثة وينبغي عدم اكتسابها (هل ينطبق هذا على بيانات أوشفيتز[1] بعدم استخدامها الآن لأغراض حميدة)؟ يُمكن مُحاولة الاتفاق على أنّ «قيم العلم» لا تسمح بالسعي إلى الحقيقة بأي وسيلة وكل وسيلة دون إنكار أنّ العلم ذاته يمكن أن يعمل بطريقة خالية من القيمة. لا يتضمن العلم ذاته شيئًا يتعلّق بالقيود الأخلاقية التي يجب على العلماء قبولها، باستثناء تلك التي تحظر تشويه الحقيقة. من المسلّم به أن هذا القيد الصارم هو مجال قابل للنقاش. فهل ينبغي على الباحثين أن يطلقوا صافرة الإنذار عندما تكلّف الحكومات بحثًا ما بالعمل على تنفيذ سياساتها وتقمع النتائج المحرجة وتعلن عن أن هذه السياسات تعمل بشكل رائع؟ هل ينبغي أن يطلقوا صافرة الإنذار عندما تشوه شركة إعلانات ما نتائجها لبيع المزيد من منتجاتها، أم يدافعون عن دعوى قضائية ما؟ حتى إذا كان التمييز بين الواقعة والقيمة تمييزًا حقيقيًا، فإن أخلاقيات البحث ليست واضحة. فغالبًا ما يحتاج العلماء إلى شجاعة إضافية، وإلى الفضول، لكونهم علماء، لكن هذه الأفكار ومواثيق أخلاقيات المهنة، التي ساعدتهم مؤخرًا في إلهامهم، تفترض بشكل مثالي، الموضوعية في قلب العلم. لا تسمح مثل هذه المعضلات الأخلاقية بالتشكيك في موضوعية المنهج العلمي ونتائجه.

أسئلة عميقة

لا تزال وجهة النظر الرسمية قابلة للدفاع عنها، لكنّ ثمة ثلاثة أسئلة عميقة لها علاقة بها، على وجه الخصوص: الأول: هل العلوم الاجتماعية لها خصوصية تجعلها بمنأى عن مناقشة العلم بوجه عام؟ والثاني: إذا تم التسليم بما قبل حول الموضوعية في الفصول السابقة، فهل يمكن الاحتفاظ بنظرية محملة التي تختلف بشكل كافٍ عن القيمة المحملة؟ والثالث: هل تستطيع العلوم الاجتماعية أن تنأى بنفسها عن الحجج المؤيدة والمعارضة للبنيوية في الأخلاق؟

(1) أحد معسكرات ألمانيا في أثناء الاحتلال النازي لبولندا في الحرب العالمية الثانية. (المترجم)

1- القيم في العلوم الاجتماعية

إذا كان المعنى خاصًا بالحياة وبالعالم التاريخي، إذًا، تكون القيم أساسية في العلوم الاجتماعية. يبدو أن هذا يحتاج إلى دراسة ما عما يقدّره الناس لكي نفهم أفعالهم، فشهود يهوه الذين يعملون وفقًا للطرق التي يرشدهم بها الكتاب المقدس، هم واقعة، ليس أكثر ولا أقلّ، من واقعة أن القطط تصطاد الفئران. ربما يعمل تنوع الثقافات والقيم على تعقيد عمل العلوم الاجتماعية، لكنه لا يهدد حيادية القيمة، إذ يبدو أنه ناتج عن الأخذ بالمعاني بشكل جاد.

ولكن لماذا؟ دعونا نركز على نوع الأحكام المتضمنة من فهم الأفعال والممارسات من الداخل. يُفترض أنّ العالم الاجتماعي يقدّم معنًى لقاطنيه، لكنهم ليسوا معصومين في إرشاده. ربما لا يمكنهم أن يكونوا مخطئين بشكل جذري حيال العالم الذي تشكّل من معتقدات وعلاقات وقواعد، تجسّد الوعي، لكن تفسيراتهم الخاصة بهم للعالم ليست كاملة وصحيحة دومًا، يُمكن للأفراد أن يُخطئوا في رغباتهم ودوافعهم ومعتقداتهم الخاصة، مثلًا عند الخلط أو الخداع الذاتي، فقد يحملون رغبات ومعتقدات، حتى يُقرّر «جاك» أنه يعتقد أن ((pلا تسمح للمرء أن يستنتج أنه لا يعتقد في (q)، على الرغم من أن (p) لا تعني (لا q). فربما يقدم الأفراد المختلفون تغيرات متضاربة عن عالم مشترك، على سبيل المثال، ماذا يعني أن تكون كاثوليكيًا أو محافظًا أو اختصاصيًا اجتماعيًا. إلى جانب هذا، وسواء على شكل فردي أو اجتماعي، قد يقدمون تغيرات مضللة عمدًا، خاصة إذا كانوا ينظرون إلى بحث عالم الاجتماع على أنه بحث دخيل. ولهذا لا يمكن للباحثين أن يكونوا مجرد مؤرخين ساذجين. فهم يحكمون على التغيرات المقدمة. يتسع المجال هنا إلى سوء فهم كبير عندما تنتقل إلى «الفهم التفسيري» عند فيبر (ص.150). لا تقتصر المشكلة على الباحث، فعندما يقوم حزب سياسي بحملات من أجل توفير خدمات عامة أفضل، وذلك بتشجيع عمل استطلاعات رأي تُظهر دعمًا كبيرًا للأغلبية، ويخسر الانتخابات، قد نتساءل عما دفع الناخبين حقًا إلى هذا. وعندما تحاول كتيبة من الكهنة الذكور التقليديين أن تفكر في ما إذا كان اختراع كاهنات نساء هو تقدم أم خيانة، فإنها تبحث في هذا، وفقًا لفهمها ولتقليدها الخاص بها. يتصارع لاعبو الأدوار الاجتماعيون والباحثون الاجتماعيون مع تعقيد النفس الفردية، والشبكات الثقافية التي تحيط بهم، ونظرًا لأن هذا الصراع هو نفسه مصدر

التعبير، فلا يمكنهم فصل أنفسهم عن المشهد الذي ما زالوا يحركونه بجهودهم، لفهمه.

قد يرغب علماء الاجتماع في رؤية العالم الاجتماعي من خلال التصنيف الأوليمبي، لكن الفهم التفسيري يضعهم على الأقل، في بعض مشكلات لاعبي الأدوار. لا يرى المشاهد دومًا أكثر من اللاعب. فعلى سبيل المثال، لا يمكن لعلماء الاقتصاد أن يتجاوزا رجال الأعمال والمحاسبين وموظفي الخزانة المدنية والعمال والمستهلكين، للتدقيق بشكل عام في تعثّرهم. ومع ذلك يجب عليهم أن يُصدروا أحكامًا. فأي من معتقدات لاعبي الأدوار التي يمكن تصديقها؟ وما هي المعاملات المهمة؟ وما التوقعات التي سيكون لها تأثيرها؟ فعند الحكم يقفون بشكل جزئي داخل اللعبة الاقتصادية. ونظرًا لأنّ الاقتصاد هو ذاته نشاط يمارس في الحياة العامة، فغالبًا يكون علماء الاقتصاد هم من اللاعبين المباشرين، إضافة إلى كونهم مشاهدين. يختلف الاقتصاد عن الفيزياء. فعلماء الفيزياء لا يحكمون على قصص خاصة بالعالم ترويها الذرّات، فالذرّات لا تقص القصص، في حين يقوم الفاعلون الاقتصاديّون بهذا الأمر، فالاقتصادي الذي يعتقد في أهمية هذه القصص لا يقدر على تجنب تقرير أيها يصدّق.

ونظرًا لأن قصص لاعبي الأدوار مليئة بأحكام القيمة، فقد يبدو أن الاقتصاد يجب أن يتضمن أحكامًا على هذه الأحكام أيضًا، لكننا نحتاج إلى أن نتحرك بحذر، لأنه ليس من الواضح أن المشاهدين يجب عليهم أن يتّخذوا جانبًا في هذا الطريق. مثال يمكن التفكير فيه، وهو النظر في التحليل الوظيفي للقيم الفيكتورية المستوحاة من النظرية الماركسية للأيديولوجيا.

لقد أسّس الفيكتوريون الأخيار أفكارهم عن الواجب من المسيحية المعاصرة، فقد قدّمت الكنائس توجيهات صارمة لإحياء الحياة المسيحية والرضا بحال المرء وواجباته وأهمية الاحترام. واستندوا في هذا على إطار يفسّر ويبرّر مواقفهم تجاه الأطفال والمجرمين والأعراق والمجانين والنساء اللاتي يحملن خارج إطار علاقة الزواج والأخريات اللاتي يحتجْنَ إلى حنان أبوي. ضمن وجهة نظر ماركسيّة، تعد المسيحيّة الفيكتورية أيديولوجيا لها وظائف مختلفة؛ إذ تجعل الناس تعتقد في الحياة الاجتماعية بلغة أخلاقية وتُخفي الأساس الاقتصادي للمجتمع والقوى الاقتصادية وعلاقات الإنتاج والمصالح الاقتصادية للطبقة الحاكمة والطبقة العاملة. لقد ساعَدت

الحكومة الشرعية على خدمة الصالح العام، وليس خدمة مصالح الطبقة الحاكمة. وقد واسْتْ أولئك الذين يعيشون حياةً قاسية من خلال طمأنتهم بأن الأمور قد تم ترتيبها، ومن ثمّ سينالون جزاءهم في الآخرة.

تم التنكر إلى هذه الوجهة من النظر، أكثر من معارضتها بشكل قاطع. فلم تكن الكنائس على علم مطلقًا بالتغيرات الاجتماعية التي حدثت جراء الثورة الصناعية، أو جراء شرور عُبّاد المال. لقد قاموا بمهام اقتصادية بين الفقراء، وذكروا الأغنياء بأن الثورة ليست تذكرة لدخول الجنة، لكنهم حددوا كل هذا بلغة أخلاقية غريبة عن التفسير الوظيفي. فهل التفسير الوظيفي مُحايد أم يعني أن أحكام القيمة الفيكتورية كانت خاطئة؟ إنه يبدو محايدًا. إن استدعاء ممارسة «الوظيفي» هو تعبير عن عدم الموافقة أو الرفض. فبعض أصحاب التفسير الوظيفي محافظون، ويوافقون على أي شيء يخدم استقرار النظام الحالي ويحافظ عليه. والبعض منهم ماركسيون يبحثون عن كل ما هو وظيفي للنظام الرأسمالي، بحيث يمكن للفكر والفعل الثوريين أن يؤديا إلى تخريبه. تبدو الوظيفية، ذاتها تسمح بكلا الموقفين.

نعم، ولكن لاحظ أن كلا الموقفين يفترض أن ما هو وظيفي هو من ثمّ تفسيري. فلاعبو الأدوار لديهم تفسير مختلف عن السبب في اعتقادهم وأفعالهم. ويمكن للمسيحيين أن يوافقوا على أن انتشار المعتقدات المسيحية له نتائج اجتماعية، لكنهم يرفضون التفسير الاجتماعي الذي يفسّر لهم سبب تمسكهم بها. إن القصّة الداخلية المصوغة بلغة الأنطولوجيا الروحية تقدّم الأسباب الوجيهة لهذا الاعتقاد. تفسّر القصة الوظيفية هذه الصور الذاتية. قد يبدو ترك مساحة للقصة الداخلية، ولكن في الحقيقة تعمل على إضعافها. تخدم المسيحية وظائفها الاجتماعية فحسب، إذا كانت تؤمن بإخلاص. يشتمل هذا الإخلاص على النظر إلى القصة الروحية الداخلية على أنها مرتكزة على الصدق. فمن الداخل، ليست الوظائف الاجتماعية للمسيحية هي أسباب للتمسك بالمعتقدات المسيحية. يتبع ذلك الافتراض القائل إن الإخلاص هو أمر حاكم للنجاح الاجتماعي. يمكن للمسيحيين أن يتعلموا من أصحاب المذهب الوظيفي على سبيل المثال، عند صياغة رسالة مسيحية جديدة مناسبة لموقف البروليتاريا الصناعية، ولكنهم ملتزمون برفض أي تفسير لماذا هم يعتقدون بما يفعلونه، حيث تقوم الوظائف الاجتماعية بالعمل التفسيري.

وعلى العكس من ذلك، فإنّ الادّعاء بأن الوظائف تقوم بكل العمل هو إنكار لحقيقة بعض معتقدات لاعبي الأدوار، حيث تقوم هذه المعتقدات بنسج الواقعة والنظرية والقيمة معًا في تفسير متكامل للكيفية التي ينبغي العيش وفقًا لها، وهو أمر مخالف لحقيقة بعض المعتقدات الأخلاقية. فهل هذا عكس تلك المعتقدات التي لها نظرة بديلة عن العالم، أم أنّه مجرد تعليق للحكم؟ يقودنا هذا السؤال إلى المسألة العميقة الثانية.

2- قيمة محملة ونظرية محملة

سعت الذرائعية في الفصل الرابع إلى إقناعنا بأنّ الذهن دومًا نشط عند اختيار ما نقبله أو نراجعه أو نرفضه. فليس هناك وقائع سابقة على التفسير؛ ومن ثمّ لا يمكن للمنطق ولا للخبرة أن يمليا علينا ما هو عقلي للاعتقاد فيه. ولما كان للنحل «قدرة خاصة به» في تحويل مادته قبل وضعها في الفهم، التي تُركت غامضة، فإنّ ثمة فرصة رائعة لافتراض أن أحكام القيمة متغلغلة فيما يمر من خلال المعرفة. إن للتفسير والاختيار بين النظريات عنصرًا معياريًا غير قابل للاختزال، ناتجًا عن قواعد ومعايير القبول العقلي، الذي هو قيمة محملة. إذ يؤثر هذا العنصر المعياري الموجود في شبكة الاعتقاد على الكيفية التي نختار ونحدد من خلالها المفاهيم ذات الصلة، وأيضًا كيفية تطبيقها والكيفية التي نقدم بها التفسيرات المستنتجة معًا. فافتراض أن ثمة مراحل ثلاث من الممارسة المحكومة بقاعدة إلى حد ما، تتعارض مع تأييد فيبر أن سلوك العلم نفسه، يكون (أو يمكن أن يكون) خاليًا من القيمة عند سعيه إلى الصدق.

خذ على سبيل المثال، النزاع الذي دار حول انتشار الفقر في بريطانيا. كان ثمة ثلاثة مفاهيم بديلة عن الفقر. فقد حددت دراسة بي. إس. روانتري (B. S. Rowntree) (1901) الفقر بلغة الكفاف على أنه «دخل أقل يكفي للحصول على الحد الأدنى من الضروريات للحفاظ على الكفاءة البدنية فحسب. (1901، ص56). وتشمل هذه الضروريات الملبس والوقود وبعض العناصر الأخرى التي لها علاقة بالنظام الغذائي الأساسي». وقد استخدم هذا التعريف دبليو، إتش. بيفريدج (W. H. Beveridge) في تقريره عام 1942 الذي أثار حالة رفاهية ما بعد الحرب. إذ كانت تبدو المعدلات الناتجة

عن المساعدة الوطنية والتأمين الوطني منخفضة للغاية، وقد تم وضع تعريف لطيف للفقر بلغة الاحتياجات الأساسية لحقبة السبعينيات من القرن العشرين. فقد حدد مكتب العمل الدولي من عام 1976 عنصرين هما «الحد الأدنى من متطلبات الأسرة من الاستهلاك الخاص» (الطعام والمأوى والملبس وبعض الأثاث والأجهزة)، و«الخدمات الأساسية المقدمة من المجتمع بوجه عام»، مثل مياه شرب آمنة وصرف صحي ووسائل نقل عام وتعليم صحي ومنشآت ثقافية. (1976، ص 24-25) تقف هذه الإيماءة التي تشير إلى رفاهية المجتمع في تناقض مثير مع تركيز روانتري على الفردي والبدني، لكن هذا يثير مشكلات حول ما يمكن تضمينه، الذي كما يحاجّ بعض النقاد يمكن مواجهته من خلال التحول إلى مفهوم اجتماعي بلغة الحرمان النسبي باعتباره «الطريقة الوحيدة التي يمكن تعريف الفقر من خلالها بموضوعية، وتطبيقها بشكل متسق» (Townsend , 1979). يصبح الناس «محرومين بشكل نسبي. إذا لم تسمح لهم مواردهم بتلبية مطالبهم الاجتماعية، وعضويتهم في المجتمع، وتوقعاتهم التي يتم ترجمتها بعد ذلك إلى دخل يلبي الحد المطلوب للوفاء بها».

يمكن استنتاج ثلاثة مفاهيم مختلفة هنا تتعلق بما نعدّه فقرًا، وأيضًا بما هو متضمن في السياسات الرامية إلى تخفيفه. فإذا كان الفقر هو مسألة حرمان نسبي، إذًا، فإن الجانب الغذائي في النظام الغذائي للناس، ليس هو الجزء الوحيد الذي يجب افتراضه، فهناك ما هو أكثر من الطعام والسعرات الحرارية وما يأكله المرء، والكيفية التي يُطهى بها طعامه، وأين يأكله ومع من يأكله، كلها تُعدّ جزءًا عميقًا بالنسبة للمرء ذاته ولهويته الاجتماعية. ولكن هناك ما هو أكثر من الحرمان مقارنة بنقص السعرات الحرارية والملبس والمأوى وغيرها من الضروريات المادية. هنا ينفتح البعد الاجتماعي ليشكل تحدّيًا للافتراض السابق بأن الفرد يمكن أن يميز الفقر فقط عن طريق فحص الأفراد. تعني النسبوية أيضًا، عندما يُصبح الأثرياء أكثر ثراءً والفقراء أكثر فقرًا. وهكذا كانت أجهزة التلفاز نادرة جدًّا في بريطانيا عام 1945 حتى لا يُحرم أي شخص من نقصها. ولكن يمكن القول إن الفقراء في هذه الأيام الذين لا يقدرون على تحمل نفقات شراء أجهزة التلفاز، هم محرومون من منشأة ثقافية أساسية من أجل مواطنة كاملة؛ فكّر في كبار السن الذين يعيشون وحدهم، لأن أسرهم نشأت لتكون متنقلة اجتماعيًا وجغرافيًا. سرعان ما يثير هذا التفكير جدلًا مقارنة باقتراح تاونسيند (Townsend) المحدد بموضوعية والمطبق باستمرار. فإذا كان

مسموحًا به فلا يوجد أي احتمال للقضاء على الفقر في مجتمع غير متساوٍ، في حين يمكن لبفريدج أن يفترض أنه يعالج مشكلة قابلة للذوبان. ومع ذلك، فإن التغيرات الاجتماعية مثل إطالة العمر (بفضل الخدمة الصحية الوطنية) والبطالة الهيكلية والوالدية الوحيدة، قد قوّضت مخططه القائم على التأمين، حيث زادت من المسافة التي لايزال يتعين عليه الذهاب فيها.

لقد قيل ما يكفي، كما أتطلع، لإظهار أن كل شيء يتعلق بالفقر هو موضع خلاف شامل. فأي مفهوم يمكن أن يكون مفضلًا من الناحية العقلية؟ يحمل هذا الخلاف النظري كُلًّا من وقائع الفقر والنتائج المحتملة للسياسات التي تهدف إلى الحد منه. إن الفقر ليس مثالًا نادرًا، فهناك مفاهيم أخرى موضع نزاع لها سمة الفعل الموجّه مثل السلطة والحرية والجريمة أو الديمقراطية، التي هي سيئة السمعة. تنمو القائمة بسرعة وتعد بالتوسع لتشمل مفاهيم موجهة للعلم والإبستمولوجيا.

فهل، يمكن أن تواجهنا صعوبات لتقديم تحليل صحيح، على سبيل المثال، للسببية والتغير والفهم والمعرفة، ينبع من فشل إدراكنا أن عنصر حكم القيمة هو دومًا متضمن؟

ولكن من الأهمية بمكان، أن الحجة القائلة إن النظرية المحملة هي قيمة محملة، لا يُمكن التمسك بها بسهولة حتى لو نجحت، فلسنا في حاجة إلى تبني النسبوية، واليأس من الموضوعية دون مزيد من اللغط.

أولًا: قد يكون هناك أسس عقلية للاختيار بين النظريات، وتفضيل تعريف لمفهوم على آخر. لقد تم التوصل، على سبيل المثال، في محاورات أفلاطون إلى تعريفات للشجاعة أو للمعرفة أو العدالة، التي هي بداية الحكمة في هذه الموضوعات بعد نقاش سقراطي طويل. لقد اعتقد أصحاب النزعة العقلانية في هذا التقليد، بأن ثمة تعريفات صحيحة للمفاهيم، بحيث تجسد معاني هذه التعريفات جوهر الأشياء المُعرّفة. لقد نظر مشيدو نسق الثورة العلمية، أمثال ديكارت، إلى بديهياتهم الخاصة على أنها موضوع للاكتشاف، وليس لأنها أقل بداهة لذلك. وقد حاول كانط تحديد المقولات الأساسية لمختلف مجالات التفكير المفاهيمي، وقدم مؤخرًا جون رولز (John Rawls) كتابه «نظرية في العدالة» (1971) حيث يقدم مفهومًا للعدالة بادعاءات قوية لالتقاط المفهوم الصحيح لها (برغم أن كتابه (1993) أخذ منحى مختلفًا) فإن مثل هذه المقاربات تطرح سؤالًا موضوعيًا وهو ما إذا كان الفقر ينطوي على حرمان نسبي أم لا. إن الحاجة

إلى مناقشة السؤال لا تثبت العكس. إن الاعتقاد بأن ثمة مجالًا مختلفًا عن الصدق النظري داخل قبضة الذهن هو مسألة غير عصرية، ولكنها لا تزال قابلة للدفاع عنها.

ثانيًا: حتى إذا تبيّن أن الفهم النظري لا يختلف عن الفهم الأخلاقي، فإن هذا لا يمثل كارثة. فبعد كل هذا، قد نكون سعداء لإيجاد أن العلوم الاجتماعية لها نتائج أخلاقية! وهذا يعني أن الخلافات الأخلاقية المتعلقة بالسياسات الاجتماعية يمكن أن تؤثّر في صدق النظريات التي تتضمنها. ولكن لماذا يتم استبعاد ذلك؟ ما الذي يدفع، بالضّبط، المرء إلى افتراض أنّ الخلاف الأخلاقي على نطاق وحدود واجب الدولة في تخفيف آثار الفقر، ليس له آثار في النزاع النظري المتعلق بالتحليل الصحيح لمفهوم الفقر؟ عادة ما يفترض المدافعون عن التمييز المألوف بين الواقعة والقيمة أن هذا التمييز راجع إلى عدم وجود موضوعية في الأخلاق، وأنّ الأحكام العلمية لا تتطلب موضوعية ونتائج أخلاقية. هذا صحيح، ولكن هل نحن مجبرون على قبول مثل هذا التمييز، أم نعترف بأن ثمة اختلافًا واحدًا بين العلم والأخلاق؟ وهو أن العلم موضوعي والأخلاق نسبية.

3- هل ثمة نسبوية في الأخلاق؟

عندما كتب كوندرسيه أنّ «الحقيقة والفضيلة والسعادة، مرتبطة بسلسلة أبدية»، لم يشكّ في أن الفضيلة هي موضوع مناسب للعلم. فقد افترض أن الأخلاق تُعدّ فرعًا من المعرفة التي تتّجه إلى تحسين الحياة على المستويَين الفردي والجمعي. فأهداف الإنسان واضحة بذاتها، وهي، على سبيل المثال، الصحة والثروة والسعادة، وربما تكون السعادة هي الهدف الوحيد، التي لها وسائلها الواضحة، وهي «الصحة والثروة والحرية والعدالة»، وأنّ العلوم الأخلاقية مستعدة لاكتشاف الكيفية التي يمكن من خلالها ترجمة الوسائل إلى سياسات. على أيّ حال، تضمّن المشروع تقدمًا أخلاقيًا، حيث تُمثّل «الفضيلة» موضوعًا للتدابير التي نؤدّيها بشكلٍ جيّد لتحديد وإنماء كل من مصلحتنا الخاصة، كمصدر للمنفعة المتبادلة في علاقاتنا الاجتماعية. إنّ الأخلاق هي حرث الذهن.

ومع كل هذا التدفّق، يفترض التفاؤل التنويري أن الطبيعة البشرية

واحدة في كل مكان، وأن أهدافها منسجمة، وأن ثمة وسائل تجعلها قابلة لأن تُكتشف، وأنَّ العلم يمكنه أن يضعها على جدول أعماله وفقًا لذلك، إذ إنه يُقدّم أهدافًا واضحة، لكنّ افتراض وجود مثل هذا الانسجام، يبدو ضعيفًا لأول وهلة. ولكنّه أقلّ أهمية مقارنة بالافتراضات الباقية. هناك أيضًا اتجاه في التفكير التنويري، يبدأ بهوبز، الذي شيّد صراعًا في عمق تحليله للأفراد والمجتمع، ومن ثَمَّ يُعطي للعلم مهمة هندسة هذا الانسجام، حتى لو كان هشًا، لأنّ هذا الصراع يعود دومًا إلى الجهل الذي يُمكن التخلّص منه من خلال نمو المعرفة بحيث، كما أشار كوندرسيه: «تشرق الشمس يومًا على رجال أحرار لا يملكون أي ضوء سوى عقولهم».

إن الأشياء التي تُهدّد فرضية الطبيعة البشرية الكلّية هي الأكثر أهمية. حيث تمسك بها هيوم برغم شكوكه المعتادة. فالطموح والجشع وحب النفس والغرور والكرم والصالح العام، كلها مشاعر، مختلطة بدرجات متفاوتة ومُوَّزعة في المجتمع، منذ بداية العالم، وهي ما زالت مصدر كل الأفعال والمشاريع، التي لوحظت منذ وقت طويل مضى بين البشر... فالبشر متساوون في كل الأزمنة والأمكنة، بحيث يُعلّمنا التاريخ أنه ليس ثمة شيءٌ جديدٌ أو غريبٌ في هذا الخصوص. (1748، القسم الثامن، الجزء الأول، 65).

قلّة من الناس، على ما أظن، هم الذين ما زالوا موافقين. يبدو أن التنوع هو أكثر حقائق الحياة وضوحًا، وهذا ما تؤكّده الأنثروبولوجيا بل التاريخ أيضًا، ولا يُفاجأ أي شخص يعتقد أن اختلافات البنية الاجتماعية والثقافية، تؤدّي إلى اختلافات في العواطف والأفعال.

قد لا يمثل هذا أهمية بالنسبة إلى الأخلاق، وبرغم ذلك، ما زلنا نُفكّر بلغة النسيج الأخلاقي الخارجي لحياة الإنسان، ونعتقد أن العلم يمكن أن يبحث عن الأسباب والوظائف والعقول والمقاصد والمعاني في وقت واحد. في هذه الحالة، يمكننا التعرف على التنوع، مع تمسكنا بوجود مجموعة مفردة من الحقائق الأخلاقية التي ينبغي أن يقبلها الجميع. لقد انفتحنا على حالة هيرمنيوطيقية بملاحظة ديلتاي القائلة إن الحياة ليس لها معنى خارج الحياة ذاتها. تبدو النسبوية المدمرة تتبع هذا بشكل جيّد لأول وهلة.

لا تُشكّك النسبوية الأخلاقية، بشكل قاطع، في أنّ الادّعاءات التي تقول إن المعتقدات الأخلاقية إمّا أن تكون صحيحة وإمّا خاطئة. إذ يرى بعض أصحاب النسبوية أنّ على المرء أن يفعل في روما كما يفعل الرومان، وأن

يفعل في أثينا كما يفعل الأثينيون، وأنك متمسك حقًّا بالتزاماتك وأنا أيضًا، لكنهم يجتمعون في إنكار وجود أي مبادئ أخلاقية كلية تسمح للادعاءات التقليدية لعلم الأخلاق أن تكون ادعاءات موضوعية. فأي سلطة أو حق للمعتقدات الأخلاقية في توجيه السلوك يكون لهما طابع محلي، خاصة في الأمثلة الاجتماعية والشخصية المقدمة للتو. إن الحقيقة الواضحة المتمثلة في أن المعتقدات الأخلاقية التي تختلف اختلافًا كبيرًا بين الناس والفترات الزمنية والثقافات، إنما هي بمنزلة تحريض على النسبوية، حتى لو لم يتبع هذا أي شيء محدد. يتخذ العديد من أصحاب النسبوية خطوة متقدمة نحو نزعة شكّية قوية. فعلى المستوى الاجتماعي، ثمة التفسير الوظيفي للمعايير، كالتحليل الماركسي للدين الفيكتوري، الذي يجعل من السهولة بمكان تفسير قوة المعتقدات في توجيه الفعل مع إنكار حقها في القيام بذلك. أما على المستوى الشخصي، فإن النظرية الفلسفية الأكثر ملاءمة، على سبيل المثال، هي النظرية الانفعالية التي تقول إن العبارات الأخلاقية هي تعبير عن موقف المتحدث، ولا يمكن لأي فرد أن يسلك وفقًا لها، حتى المتحدث بها.

أمّا من الناحية الصورية، لا تعني الفقرة السابقة أي شيء. فحقيقة التنوع المجردة لا تُثبت شيئًا في حدّ ذاتها. فهي لا تثبت أنَّ كلّ معتقد أخلاقي هو معتقد خاطئ من الناحية الموضوعية، ولا تُثبت أنَّ كلّ معتقد أخلاقي هو معتقد صحيح بالنسبة إلى أولئك الذين يؤيدونه، حتى إنه لا يُثبت عدم وجود اعتقادات أخلاقية مضمرة، وهي كلية، مثل واجب رعاية الوالدين، إذا تم إجراء تبديل للاختلافات في السياق. لاتزال النسبوية الأخلاقية موضع خلاف من كل وجهات النظر، وتنتظر حجة أخرى، لكن تنوع المعتقدات وميولها للتباين باختلاف الوضع الاجتماعي ونمط الشخصية واللجوء إلى التمييز العام بين الواقعة والقيمة، كل هذا مجتمعًا، يجعل للنسبويّة في الأخلاق ارتباطًا مشتركًا بوجهة النظر المثالية المتعلقة بحيادية القيمة في العلوم الاجتماعية. ومع ذلك، لايزال هناك نظريات في الأخلاق تحاول الحفاظ على الأساس الموضوعي والعقلي دون اللجوء إلى أفكار تقليدية تتعلّق بالنسيج الأخلاقي الخارجي. اثنتان منها ترتبطان بعلاقة خاصة بالعلوم الاجتماعية.

فالنظرية الأولى هي «النفعية»، التي تؤكّد، على حد تعبير ميل، على أن الأفعال الصحيحة هي تلك الأفعال التي تُعزّز السعادة. (1861،

الفصل الثاني). فالاتجاه الأساسي هو أنّ كل البشر يرغبون في السعادة. ولتفادي الاعتراض على التنوع البشري، فإنّ «السعادة» أو «المنفعة» بشكل نموذجي، هي التي تصف كل ما يرغب فيه أي شخص بلغة البحث عن المنفعة، كما هو الحال في نظرية الاختيار العقلي السابقة. على الرغم من أنّه ليس في مقدورنا حتى محاولة تقييم مزاياها على أنّها فلسفة أخلاقية هنا؛ فليس ثمة خطأ في تأثير النفعية على العلوم الاجتماعية ولاسيما في الاقتصاد. فإذا كان ثمّة فعل يمكن تحليله بشكل عام على أنه مدفوع بتفضيلات ما، إذًا يمكن للمرء أن يوافق على أنّ هذه التفضيلات تختلف بالقدر الذي يرضيه. فإذا تم تحديد رفاهية الإنسان لاحقًا بلغة إرضاء التفضيلات، سيكون لدى العلوم الاجتماعية الكثير لتقوله عن شروط وسياسيات تلبية التفضيلات، على المستويين الفردي، والجماعي. ويمكن التعليق على أي التفضيلات التي تشجّع، وأيّها التي تعاقب، ومن ثَمّ تفشل النسبوية في تقويض الموضوعية.

كانت المحاولة الأخرى هي محاولة أخلاق الواجب عند كانط، حيث الفكرة هنا هي تحقيق الموضوعية من خلال التأمل في مفهوم السبب الأخلاقي للفعل. يحاجُّ كانط بأنّ ثمة اختبارًا موضوعيًا لأي أخلاق مزعومة: ما إذا كانت الأخلاق كلية ونزيهة وغير شخصية أم لا؟ ولهذا، ليس صوابًا بالنسبة لي أن أغدُرَ بك إلّا إذا كان من الصواب بالنسبة إليك أن تغدر بي، لأنّ الصورة المضمرة للقواعد هي «ينبغي حفظ كل الوعود». يجب حفظ الوعود، ليس لأنها وسيلة لتحقيق غاية ما لنا (أو لبعض منا) ولا حتى لتحقيق سعادة الإنسان، بل لأنّها ببساطة هي التي صنعتها. وبمصطلحاته، فإنّ الالتزام الأخلاقي هو مقولة غير مشروطة، في حين أنّ التزامات العقل هي التزامات افتراضية (تُطبّق فقط إذا رغب المرء في نتائج طاعته لها). تسترشد العلاقات بين الفاعلين المستقلين (الأحرار بحق) بالالتزام المطلق، وعلى خلاف ذلك، نستخدم نحن الآخرين على أنهم وسائل لغاياتنا الخاصة، ومن ثم نُخفق في تطبيق القواعد السلوكية بشكل محايد. إنّ مطالبة المرء بالاستقلال الذاتي يعني حقّ الآخرين في المطالبة به. من هذه الوجهة من النظر، فإن المجتمع الأخلاقي هو «مملكة الغايات»، حيث يعترف الفاعلون المستقلون باستقلال بعضهم عن بعض، تحت حماية القانون الإلزامي (سلطة القانون الكانطي) ويصل العقل إلى معايير موضوعية يمكن الحكم من خلالها، بين النظريّات المتنافسة في الأخلاق، وتصفية، على الأقل، بعض المواثيق الأخلاقية غير الملائمة. يتيح

لنا التأمل تحديد وجهة النظر الأخلاقية، برغم جهود أصحاب النسبوية لإنكار وجودها.

وتقدم النفعية عِلم رفاهيّة الإنسان المؤسس على خصائص موضوعية للطبيعة البشرية. ويقدّم كانط تحليلًا موضوعيًّا لفكرة الأخلاقية. وكلتا المقاربتين تستمر في التأثير في العلوم الاجتماعية، وكلتاهما، على سبيل المثال، متضمنة بعمق، في نظريات الديمقراطية وكيفية تحسينها. يكمُن الأساس المشترك في الروابط العميقة بين العقل، والحرية، والأخلاقية، حيث يبرز بشكل فضفاض، ما يسمى بالليبرالية. ولا شكّ أن المدافعين عن التمييز النموذجي بين الواقعة والقيمة سيرفضون ذلك لشكواهم أن الليبراليين ليس لديهم ما يفعلونه لمحاولة الخلط بين العلم والأخلاق بمثل هذه الطرق، وخاصة أن هناك توترًا واضحًا بين الرفاهية الاجتماعية النفعية والحرية الفردية الكانطية. ولكن حتى لو كانت الليبرالية «أيديولوجيا»، وحتى لو كانت عُرضَةً لنزاعات داخلية عميقة، ينبغي أن نأخذ حِذْرَنا عند افتراض أنها ببساطة لا يمكن أن تكون ممارسة في العلوم والأخلاق الموضوعية.

هناك محاولات معاصرة أخرى للموضوعية في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، التي تحاول عقد صلح مع التعدّدية المتنامية في المجتمعات الحديثة دون الخضوع إلى النسبوية، لكن كانط والنفعيّة ما زالا يحتفظان بأهميتهما، ويقدمان لنا ما يكفي لفكرة حيادية القيمة. يمكن القول إن النفعيين يقبلون بنسبية القيم على هذا النحو، ولكنهم يعيدون اكتشاف الأساس البارز بتقديم معرفة لإرضاء التفضيلات. في حين لا يُقرّ الكانطيون بنسبية القيم، بل هناك فحسب تنوع في أشكال الالتباس حولها، ولكنهم لا يمضون في وصف ميثاق أخلاقي معين أو دستور سياسي مفصّل. إن العقل في الأخلاق والسياسة مكتفٍ بشروط كلية مسبقة تستبعد بعض المواثيق والدساتير ولكنها ليبرالية حيال أخرى. تعتمد الفلسفتان على وجهة نظر الطبيعة البشرية، وتقدم ادعاءات يطلق عليها «علم النفس الأخلاقي». تؤدي مثل هذه الادّعـاءات إلى إجابات مختلفة حول حيادية القيمة في العلوم الاجتماعية، وتذكّرنا، بأنه لا توجد إجابة واحدة عن السؤال.

الخاتمة

«ترتبط الحقيقة والفضيلة والسعادة معًا في سلسلة أبدية»: يبدو بعد قرنين أن هذا القول جريء وبسيط. ينظر الاتجاه الرسمي المعاصر إلى العلم على أنه يصف ويشرح ويفسّر، ولكنه لا يُبرّر. إنّه يوفّر المعرفة ويمنح القدرة على تغيير العالم، ولكنّ أوصافه كلها تكون على صورة «أخبِرْنا بما ترغب وسوف نقول لك كيف تُحقّقه». قد يكون للعلماء مسؤوليات خاصّة لأنهم يُجرون البحث ويتوقّعون كيف يمكن استخدامه، لكنّ أحد هذه الواجبات هو استبعاد أحكام القيمة من العلم ذاته. وهذا أيضًا ينطبق على العلوم الاجتماعية، برغم أنّ العالم الاجتماعي تُضلّله القيم، وبه علماء اجتماع من بين قاطنيه. ليس للعلم شيءٌ قطعيٌّ ليقوله إزاء الفضيلة.

لقد تعززت حكمة هذا الاتجاه من خلال التمييز بين الواقعة والقيمة والإشارة إلى التنوع الهائل في القيم بين الأفراد والجماعات. وهذا يجعل أحكام القيمة تتعلّق تقريبًا بالفلسفة الأخلاقية وكحقيقة للحياة. فإذا كان الأمر كذلك، فإن العلم الذي له نتائج أخلاقية سيخسر ادّعاءه بأنه علم. ولكن علينا الحذر عند طرح السؤال الأساسي. هناك طرق كثيرة للطعن على التمييز بين الواقعة والقيمة، وما يتم فعله غالبًا يكون باسم هذا التمييز. ففي الحالة الراهنة للفلسفة الأخلاقية لسنا مضطرين للدفاع عن حيادية القيمة لإنقاذ ما يمكن إنقاذه. إضافة إلى ذلك وجدنا سببًا للاعتقاد أن الحياة الاجتماعية لا يُمكن فَهمها من الداخل دون الحكم على صدق بعض المعتقدات الأخلاقيّة التي يحملها لاعبو الأدوار. من المؤكد أن لاعبي الأدوار الاجتماعيين لديهم نظريات متصارعة حول أنفسهم والعلم الاجتماعي ومكانهم فيه. إن بعضًا من هذه النظريات يتعارض مع طرحي للسؤال. إنّ النقطة الرئيسة هي ما إذا كان يجب تحديد كلمة «أخلاقي» بشكل أشمل بحيث يكفي لجعل بعض هذه الخلافات أخلاقية، ولإبقاء التساؤل واضحًا بفرض التمييز بين الواقعة والقيمة، فإنّ هذا من شأنه أن يثير السؤال.

وبالعودة إلى البداية، إذًا ليس واضحًا بالنسبة إلينا بعد، ما الصيغة الهيرمنيوطيقية المتضمنة في النسبوية. على ما يبدو، يجب التمسّك بالعلوم الاجتماعية التفسيرية التي تعتمد على مناهج لإعادة بناء معاني الذاتي والبين ذاتي بطريقة عقلية من الداخل وبجهودها الخاصة. ولهذا لا

يُمكننا استخلاص نتائج تتعلّق بحيادية القيمة حتى نفكّر أكثر في الطابع الموضوعي المزعوم والمنفصل الذي له سمة الكلية المأخوذة من وجهة النظر العلمية. إن ما بدأ سؤالًا حول التقدم الأخلاقي يجب أن يستمرّ في الفصل التالي.

الفصل الحادي عشر

العقلانية والنسبوية

إذا لم تكن هناك وقائع سابقة على التأويل، فهل يجب أن تكون ادعاءات المعرفة المتعلقة بالعالم، مرتبطة نسبيًا بمجموعة من المعتقدات في وقت ومكان معينين؟ هذه هي مشكلة المعرفة كما ظهرت في الفصول السابقة. فإذا كان يتمّ فَهم الفعل بطريقة عقلية، من خلال إعادة بناء معناه من الداخل، فسيكون لدينا «هيرمنيوطيقا مزدوجة»، ونزوعٌ آخر نحو النسبوية. تأخذ مشكلة الأذهان الأخرى صورة المشكلة الشاقّة. ومع ذلك، حتى لو كان هذا الشقاء مجرّدًا، لكنه يبدو سهلًا بما فيه الكفاية عند الممارسة العملية. غالبًا ما ينجح الناس في توصيل ما يدور في عقولهم، لكن عوائق الثقافة واختلاف الزمن، تجعل المهمة أكثر صعوبة. لكن علماء الآثار يقومون بذلك عندما يعيدون بناء مدينة قديمة من الرماد والعظام والفخار المكسورة. وكما يقوم المؤرخون بذلك أيضًا، عندما يقرؤون قصة الإقطاع من سجلات الرعية القديمة وغيرها من الأرشيفات. ويقوم علماء الأنثروبولوجيا بذلك، عندما يخترقون لغة وثقافة بعيدة، ويكتشفون، على سبيل المثال، أن الأزانديين[1] يؤمنون بالسحر، أو أن النوير[2] يصنّفون التوائم البشرية كطيور.

ولكن كيف يحدث ذلك؟ هناك اتجاهان متعارضان من الفكر. أحدهما: أنه نظرًا لأن الشعوب المختلفة تقطن عوالم فكرية وثقافية تختلف اختلافًا كبيرًا عن عالمنا، فإنّ الحل هو أن تكون منفتحًا تمامًا على ما يمكن أن يصل إليه البحث. والآخر: أننا لا نستطيع أن نرسم هذه الاختلافات، ولا أن نُبرّر ادّعاءً ما بأنه صحيح، إلّا إذا استطعنا الاعتماد بشكل أساس على عقول أخرى تكون مثلنا، ومن ثَمّ فإنّ الحل هو جعل أوجه التشابه بيننا

(1) أزاند: عضو في قبيلة عرقية لها طقوسها الخاصة واعتقادها في السحر والشعوذة. توجد قبائل الأزاند في وسط إفريقيا وخاصة في جنوب السودان. (المترجم)

(2) النوير: قبيلة من قبائل جنوب السودان لها طقوسها المختلفة التي تتخذ في معتقدهم سمة المقدس، إضافة إلى دورها المؤثر في الثقافة والسياسة. (المترجم)

هي جسر الالتقاء. قد يؤدّي أحد الاتجاهين إلى وجهة نظر النسبوية، وقد يؤدي الآخر إلى وجهة نظر ما من وجهات نظر النزعة الكلية. ولكن أيهما هو الصحيح؟ أو ما إذا كان يمكن الجمع بينهما، أم لا. إنّها مسألة نقاش حاد، وحاسمة بالنسبة إلى السمة الصحيحة للعلوم الاجتماعية.

إن المهمة شاقّة بالفعل من الناحية الفلسفية، وليس فقط عندما يكون ما درسه لاعبو الأدوار بعيدًا أو ميتًا. يتطلب فهم المواقف اليومية أيضًا جهدًا كبيرًا في التأويل، حتى لو كان لاعبو الأدوار في الحياة اليومية يؤدونها طوال الوقت. سنبدأ بذكر مشكلة الأذهان الأخرى، ونرى لماذا هي بالفعل مشكلة. ثم ننتقل إلى الثقافات الأخرى، ونستكشف الفرضية العامة القائلة إن فهم ثقافة معينة يتطلب تحديد ما يعده أفرادها حقيقيًا وعقليًا. وهذا سيثير سؤالًا يتعلق بالفهم على أساس: «معاييرهم أم معاييرنا»؟ الأمر الذي يؤدي إلى مشكلات عقلانية ونسبوية صعبة. وبعد مناقشة أشكال مختلفة من النسبوية، سنواجه «دائرة الهيرمنيوطيقا»، وقد قدمنا أربع طرق لتجنبها. أما التعليقات الختامية، التي ربما ينبغي لي أن أقولها الآن، فسوف تعكس وجهة نظري الخاصة حول أيهما هو الواعد بشكل أكبر.

الأذهان الأخرى

عادة ما تُطرح المشكلة للمبتدئين بمساعدة التمييز الحاد بين الجوانب العقلية والجسدية للأشخاص. كيف يعرف «جاك» ما تفكر فيه «جيل»، وما تشعر به وتدركه وترغب فيه.. باختصار، ما الذي يدور في ذهن «جيل«؟ فهو يعرف فقط سلوكها البدني حيث يشمل هذا السلوك الأصوات التي تنطقها، والعلامات التي تضعها على الورق. لا شكّ أنّه يفترض أن حالته العقلية هي السبب في سلوكه البدني الخاص به، كذلك نفس الحال بالنسبة لها. فهو لديه إمكانية الوصول إلى حالاته العقلية مباشرة، ولكن ليس حالاتها. ولذلك يبدو أن عليه أن يستنتجها. ولكن كيف يمكن تبرير هذه الاستنتاجات؟

هذا لا يبدو صعبًا للغاية. عندما تصدم «جيل» كوعها فهي تصرخ، أو تنظر إلى قطة وتقول «أنا أرى قطة»، فإنّ «جاك» يستطيع تفسير ذلك كالتالي:

عندما اصطدم كوعي صرخت لأني أشعر بالألم.

قد صدمت «جيل»كوعها وصرخت.

إذًا، هي تشعر بألم.

أو:

هناك قطة ما مرئية.

عندما أراها، (في الغالب) سأقول ذلك.

إذًا، قد رأت القطة وقالت هكذا.

يحمل الاستنتاج الثاني تلميحًا آخر وهو أنه إذا قالت «جيل» بالألمانية

Ich sehe eine Katz «أنا رأيت القطة»، سيتّخذ «جاك» طريقه لتعلم اللغة الألمانية. وبشكل عام، فإن الفكرة الأولية المعقولة هي: أننا نفهم محتويات أذهان الآخرين، بما في ذلك ما يقصدون بكلماتهم، عن طريق المماثلة مع أنفسنا.

ومع ذلك، وبعد تفكير عميق، تعد هذه المماثلة غريبة بشكل واضح. عندما يرى «جاك»ساعة الوقواق، يمكنه أن يستنتج أن هناك وقواقًا بالداخل عن طريق المماثلة مع غيرها من الساعات ذات المظهر الريفي الذي لديه الوقواق مُلاحَظًا. يمكن اختبار الاستنتاج تجريبيًا على سبيل المثال، عن طريق مشاهدة الأبواب الصغيرة عندما تُفتح عند الساعة القادمة. فالاستدلال هنا هو استدلال استقرائي على هذه الصورة:

الساعات الأخرى ذات الخصائص «f، g، h» لديها الخاصية «i».

هذه الساعة ذات الخصائص «f، g، h».

إذًا، (فمن المحتمل) أنها تمتلك الخاصية «i».

ولكن إذا كان هذا هو النموذج، فإنّه لا ينطبق على معرفته بـ«جيل»، أو يعمل على تبرير معتقداته حتى تلك التي تدور في ذهنها. إنه لم يلاحظ أيّ حالة من حالاتها العقلية، ولن يفعل ذلك. فالحالات العقليّة الوحيدة التي يمكن تقديمها إليه هي حالاته العقلية. يبدو الأمر كما لو أن الاستدلال المتعلق بساعة الوقواق يحاجّ بوجود الوقواق غير المُلاحظ على الساحات المتلئة بطيور الوقواق. أو بعبارة أخرى، يفترض الاستدلال بالمماثلة على

حالة «جيل» العقليّة أنّها حقًّا، مثله تمامًا، وهذا يطرح مشكلة صريحة. ربما عندما تُقرّر هي رؤية شيء ما أحمر، فإنّها تختبر ما سوف يختبره هو عندما يرى شيئًا ما أخضر، إذا كان لديه نفس إدراكاتها، لكن استخدامهما المشترك للأقنعة اللغوية مختلف. ربما هي وغيرها، حقًّا، آلات معقدة تفتقر إلى أي حالات عقلية مثله، فكيف يمكنه أن يعرف؟

تبدو تلك الشكوك سخيفة. قد يكون من المنطقي أن يختلف الناس جذريًّا في إدراكاتهم أثناء الحديث، والتصرف بالطرق التي تؤدي إلى ذلك. قد نتمسك صوريًّا بافتراض أن «جاك» هو العنصر البشري الوحيد في عالم الإنسان الآلي. لكن الرد الواضح هو أن هذا بعيد المنال لكي ننشغل به: حتى لو كان هذا ممكنًا منطقيًا، لكنه غير محتمل تمامًا. ولكن هذا الرد لن يفعل شيئًا. فإذا كانت الاحتمالات هي مسألة الاستنتاج من حالات معروفة إلى حالات مماثلة، عندئذ لا توجد احتمالات، لعدم وجود حالات معروفة. يلفت المشككون الانتباه إلى، ومن ثم الاعتراض على، الطريقة التي يتم من خلالها طرح مشكلات الأذهان الأخرى. إذ يبدو الأمر كما لو كنّا قد صورنا أنفسنا كقباطنة لغواصات من شخص واحد يعمل منفردًا مع الأدوات، وغير مدرك للأشياء في قاع البحر مباشرة، وبالتأكيد لا يرى، البتّة، ما بداخل أي غواصة أخرى. في هذه الحالة لم يكن أحد يستطيع مقارنة قراءات الآلات في السابق مع الأشياء الموجودة في البحر حتى يضمن الادعاءات الحالية المتعلقة بما هو محتمل، وما زالت مقارنة الأشياء في البحر مع قراءات الآلات داخل الغواصات الأخرى قليلة. إن مشكلة الأذهان الأخرى هي مشكلة غير قابلة للحل بشكل جذري. وسيحاجّ المشككون إذا هم قاربوا المشكلة بهذه الطريقة.

إن الكثير هنا، في هذه القضية، تعني أكثر من الأذهان الأخرى. فالفكرة الشائعة هي أن الإدراكات عبارة عن نتائج عقلية ناتجة عن أسباب مادية خارجية. ولكن هذا يأخذنا بعيدًا جدًّا. لذلك دعونا نركّز على النقطة التي مفادها أن استدلالات «جاك» من سلوك «جيل»، إلى حالات «جيل» العقلية، ليست مبررة، إذا كانا، في نهاية المطاف، يعتمدان فقط على ما يعرفه هو عن حالته العقلية الخاصة، وارتباطها بسلوكه. ربما يمكن استخدامها لدعم النزعة السلوكية المتشددة التي نفت بشدة أن أي شخص، بما في ذلك حتى «جاك»، لديه حالة ذهنية متميزة ومختلفة عن الآخرين، وتكون سببًا في تغيير سلوكه. لكننا لسنا بحاجة لاتخاذ هذا المسار. لذلك

دعونا نستمر في افتراض أن غمزة «جيل» ما زالت تختلف عن طرفة عينها، لأنّها تحمل رسالة تعتزم أن يفهمها «جاك»، لكن الرسالة قد تهدف إلى تضليله بشأن حالة عقلها الحقيقية. إذن، فإن مشكلة الأذهان الأخرى هي مشكلة تبرير الاستدلالات، التي يمكن أن تضل الذهن بطرق معينة. كيف يُمكننا أن نعترف بالحاجة إلى وجود هيرمنيوطيقا مزدوجة دون جعل هذه الاستدلالات غير مبررة؟

إن اقتراح فيبر، كما أشرنا سابقًا، هو عبارة عن دمج السلوك والعمل على مستوى أساس من «الفهم المباشر» (ص. 147-51). فيمكن عن طريق «التعاطف»، نرى أنَّ رجلًا يمسك بفأس لقطع الخشب، أو أن رجلًا يحمل بندقية ويصوّب بها على هدف ما. ثم نبدأ في تطوير فهمنا إلى «فهم تفسيري» بطرق مختلفة، اعتمادًا على السياق وما نريد أن نعرفه. وقد تبين أن الحطاب يكسب رزقه في هذا الوضع الاقتصادي باستخدامه لهذه الفأس في تقطيع الخشب، وتعدّ هذه هي طريقته العقلية لكسب رزقه. في حين أن القناص مصمم على الثأر لمقتل أحد أقربائه في مجتمع يعد الثأر فيه عادةً عند الناس. فإذا سألنا كيف يمكن لهذه الاكتشافات التفصيلية أن تسير بطريقة مبررة، كانت إجابة فيبر الأشمل والأعم، هي أن الأفعال، معظمها «عقلي»، وهذا الفهم التفسيري يساعد على تفسير أفعالهم. تعتمد «الملاءمة على مستوى المعنى» على افتراض ميثودولوجي، وهو أن العقلانية تحمل مفتاح الأذهان الأخرى.

يستدعي هذا الاتجاه اعتراضًا واضحًا وصريحًا. هل «نرى» حرفيًا أن الرامي يستهدف شيئًا ما بالبندقية؟ البندقية هنا عبارة عن مزيج من الخشب والمعدن. ولتحديدها كسلاح، نحتاج إلى استحضار مجموعة من المفاهيم، وكم هائل من المعرفة الاجتماعية. وعلى سبيل المثال عندما يأتي زائر من المريخ، ويكون مجهزًا جسديًا ليرى ما نرى، فلن يرى بندقية. في الواقع، نحن أيضًا لم نرَ بندقية، إذا تبين أن الشيء الذي شوهد عند فحصه عن كثب، هو عصا المشي أو دُمية. هل هناك علاقة بين التعاطف والاستدلال من معطيات مادية؟ ومع ذلك، يمكن أن يرد فيبر بالآتي، تشتمل كل الاعتقادات على مفاهيم، وأنه لا يوجد شيء غريب عند تطبيق المفاهيم التي تُعزى إلى وظائف اجتماعية. ربما لم يتعرّف الزائر من المريخ على الخشب أو المعدن أيضًا. ومع ذلك، إذا كان جسم ما مصنوع من الخشب والمعدن هو شيئًا مرئيًا، عندئذ تكون بندقية ما. وعلى قدم المساواة، كل حُكم إدراكي

يضع رهانًا ما. إذا تبين أن البندقية مزيفة ومن البلاستيك، سيكون من الخطأ تحديدها كبندقية. ولكن من الخطأ أيضًا تحديدها كشيء مصنوع من الخشب والمعدن. يعتمد تحديد الأشياء المادية، والسلوك البدني، على التأويل. لن تسبب البنادق مشكلة أخرى بعد الآن.

يناسب هذا الرد المدافعين عن النزعة الطبيعية، لأنه يضع الأفعال في نفس الإطار الإدراكي مثل الأحداث الأخرى. فالرماة الذين يستهدفون بالبنادق، ليسوا أكثر خطرًا، إبستمولوجيًا، من القطط التي تصطاد الفئران. من المسلّم به أن الفهم التفسيري المطلوب لإدخال عمليات الثأر في القصة، هو أكثر تعقيدًا. ولكن، حتى لو تطلب الأمر سردًا اجتماعيًا من الداخل، سيتم في النهاية صرف كل شيء «على المستوى السببي» بشكل مقبول، وبطريقة علمية موحدة. ومن ثَمّ، يمكن أن يحاجّ أصحاب النزعة الطبيعية، بأنّ مشكلة الأذهان الأخرى، ليست في النهاية أكثر من مجرد مثال صعب لمشكلة أوسع في المعرفة.

ومن جهة أخرى، قد يرد أحد أتباع فتغنشتاين، بأنه من الصعب إمكانية إدخال عمليات الثأر في تفسير يرتكز بحزم، على أفعال فردية ذات معانٍ ذاتية تدرك بشكل مباشر. لقد ميزنا في وقت سابق، بين معنى الفعل، وما يعنيه لاعب الدور بالفعل. وانطلاقًا من الروح الفتغنشتاينية، افترضنا أن يعتمد الأخير على الأول، حيث تعتمد الحركات في اللعبة على وجود قواعد هي التي تشكل اللعبة. في هذه الحالة، لا يمكن أن تكون المعاني الذاتية سابقة على المعاني الداخلية؛ ولهذا كان فيبر مخطئًا عند افتراضه أن التعاطف أساس لفهم الفعل الاجتماعي. ومن ثمّ، قد يستمر أتباع فتغنشتاين، بالقول إن ثمة مشكلة مميزة وغريبة لكل ذهن من الأذهان الأخرى، ولا يُوجد لها حل فردي. من المسلّم به، بوجه عام، أنه لا توجد تصورات بدون مفاهيم، ولا توجد حقائق دون تأويل، فلا يزال هناك شرط خاصّ مفاده أن فهم الفعل ينطوي على فهم مسبق للممارسات الاجتماعية. لا شيء يقال حتى الآن يشير إلى الكيفية التي يمكننا من خلالها تبرير الادعاءات لتحديد الممارسات التي تحمل مفتاح المشكلة.

قد لا يبدو هذا الاعتراض مقنعًا للعلاقات الشخصية بين «جاك» و«جيل». ربما لن يفهم هو محاولة عرضها لناديين، إلّا إذا كان لاعبًا محترفًا، وأكثر من ذلك، أن يكون على دراية باتفاقات نظام لعبة أوراق جسر المزايدة Acol، ولكن صيحتها عندما جلست على دبوس، تجعله

يفترض مسبقًا أن فعلتها هذه قد تكون ضمن قواعد وممارسات اللعبة. ولكن، حتى إذا تم ضمان ذلك، فإن اعتراض فتغنشتاين لا يزال يتمتع بالقوة عندما يتعلق الأمر بالثأر، فقط لأنه قد لا يكون مهمًّا للاعبي الأدوار فهم التحركات في لعبة الثأر سواء شعروا بالعواطف التي أعربوا عنها أم لا. ولذلك دعونا ننتقل بعد ذلك إلى الجوانب المؤسسية لمشكلة الأذهان الأخرى.

ثقافات أخرى

هنا أيضًا الكثير مما يمكن قوله بخصوص افتراض فيبر بأن العقلانية هي التي تحمل المفتاح، لكن الفكرة أصبحت الآن أكثر انفتاحًا. إذا كان وضع طقوس الساموراي الانتحارية في سياق ميثاق البوشيدو[1] للشرف يجعلها معقولة، إذًا فإنّ ذهن لاعب الدور يكون أقل عتامة. لا يساعد هذا السياق، أو أي سياق من هذا النوع، على فَهم انتحار مراهق من أهل لندن. فالأرجح أن تكون حيثيات الفعل النابعة من مؤسسات حيثيات خاصة بتلك المؤسسات. ومن ثمّ تبدو هذه الصورة من صور لزوم الهيرمنيوطيقا متماشية مع النسبوية الداخليّة حيث يكون الفعل عقلانيًا وفقًا للسياق؛ ولا شيء يتعلق بالسياقات ويكون كونيًّا عمومًا.

تعتبر الأنثروبولوجيا مصدرًا عظيمًا لأمثلة توضيح هذا الموضوع. أحد هذه الأمثلة، قد دخل، بوجه خاص، الوعي الفلسفي. وعلى الرغم من وجود العديد من الأمثلة الجديدة، فإنه لا يزال مثالًا كاشفًا بشكل ملحوظ. إنه كتاب إي إيفانز- بريتشارد (E. Evans-Pritchard) «في الشعوذة والعرافة والسحر بين الآزانديين» الذي نُشر في عام 1937 حيث يقدم فيه مُخطّطًا بيانيًا يركّز على دور العقلانية في فهم الثقافة من داخلها، وعلى نطاق النسبوية في احترام الاختلافات الثقافية. إنّه يرسم صورة لثقافة يختلف عالمها عن عالمنا، في أشيائها وأعمالها، وهذا يحدث من الداخل.

اكتشف إيفانز بريتشارد في كتابه «الشعوذة والعرافة والسحر بين الآزانديين» عالمًا اجتماعيًا حيث يعتبِر أنّ الكثير مما حدث كان بسبب السحر، حيث يمكن تشخيص الأنشطة الخبيثة من الشعوذة بمساعدة

(1) ميثاق شرف محاربي الساموري. (المترجم)

العرافة و(في بعض الأحيان) بعمل مواجهة من خلال السحر. ومن ثمَّ إذا انهارت الحظيرة علينا بسبب النمل الأبيض، فإنَّ المالك يرغب في معرفة لماذا كانت حظيرته مصابة بهذا القدر. ومن خلال التشاور مع العرافة، يسعى لمعرفة مصدر وشخصية اللعنة على أعماله، ثم يمكنه مشاركة السحر، بعمل سحر انتقامي لتحييد المصدر. كان العمل برمته منظمًا ومألوفًا حيث تنشط الشعوذة طوال الحياة اليومية، وتدخل الاحتياطات في نسيج الحياة العادية. يقرر إيفانز بريتشارد، في حقيقة الأمر، أنَّه كان يدير أسرته وفقًا لمعتقدات ومعايير زاندي لمدة ثمانية عشر شهرًا، ووجدها مُرضِية تمامًا. (زاندي Zande هو المصطلح المفرد من الأزانديين Azande).

يظهر إيفانز بريتشارد الأزانديين في دراسته كمفكرين متقنين وماهرين علميًا بالنظر إلى افتراضاتهم حول انتشار الشعوذة. كان ثمة منهج، على وجه الخصوص، في استخدامهم للعرّافين يأخذ شكل التسلسل الهرمي. كانت تتمّ استشارة الأغلظ باستخدام الحكّ على لوح بطريقة عادية، ويتم الإمساك به فحسب، لإعطاء إشارة خشنة بالمشكلة، ثم يتمّ توجيه الاستفسارات إلى العرّاف الأكثر تطورًا في تأثيره، على شكل أسئلة «نعم أم لا»، يقوم الكاهن بالإجابة عن كل سؤال بتغذية دجاجتين بحبوب مخدرة تُسمّى «بينج benge». فموت الدجاجة في التجربة الأولى، يعني «نعم»، ويعني موت الدجاجة الثانية «لا». ومن ثَمّ فإن السؤال يحصل على إجابة غير متماسكة، إذا كان البينج «benge» -على سبيل المثال- قويًا فإنه يقتل الدجاجتين، أما إذا كان ضعيفا فتنجوان. تكون الإجابة متماسكة فقط إذا أسفرت الجرعة نفسها عن نتائج مختلفة كإجراء علمي مناسب. ومع ذلك لا يزال المستفسر يتردد حيث إن طقوس تحضير البينج «benge» يمكن تنفيذها بشكل خاطئ أو حتى يتم اختراقها من قبل سحر آخر. في هذه الحالة يمكن تقديم التماس نهائي إلى ملك العرافة. باختصار:

تشكل الشعوذة والعرافة والسحر نظامًا متماسكًا من الناحية الفكرية. فكل واحدة منها تفسر وتبرهن للآخرين. فالموت هو دليل ما على السحر. إنه عِبارة عن ثأر عن طريق السحر. ويكون إنجاز انتقام السحر عن طريق سم العرافة. ويتم تحديد دقته من لدن ملك العرافة، الذي هو فوق مستوى الشبهات. (1937، ص388)

ومع ذلك لم يجد إيفانز بريتشارد النظام متماسكًا تمامًا. وهو استنتاج لا مفرّ منه عند وصف زاندي للسحر بأنّه ليس حالة موضوعية...

فالساحرات، كما تصوَّرها زاندي ليست موجودات. (1937، ص63) ومن بين التناقضات اعتقاد الأزانديين أنّ كل نسل الساحر هو ساحر بشكل تلقائي أيضًا. كان يجب أن يعني ذلك، منذ وقت زيارة إيفانز بريتشارد، وهو أن كل زاندي يُعتَبر ساحرًا، ومع ذلك لم يتم النظر إلى كل زاندي على أنّه ساحر.

يدرك الأزانديون معنى هذه الحجة ولكنهم لا يقبلون استنتاجاتها، وسيكون مفهوم السحر في تناقض، تمامًا إذا كانوا يفعلون ذلك.. لا يدرك الأزانديون التناقض كما ندركه نحن، لأنّه ليس لديهم اهتمام نظري بالموضوع، وأن تلك المواقف التي يعتبرون من خلالها عن إيمانهم بالسحر، لا تفرض عليهم المشكلة. (1937، ص 24-25)

على الرغم من أنه قد تمّت إدارة أمر العرافين بروحٍ علمية وبشكل متساوٍ، فإنهم كانوا، في الغالب، مخطئين في ادعاءاتهم حول ما إذا كان ثمة تهديد ما من السحر قد تمّ رفعه عن طريق اختبار ما إذا كان هناك أحداث أخرى مروعة قد ظهرت. ولكن هذا لم يكن يسمح به البتّة لإلقاء الشك على النظرية الأساسية. لقد تم النظر إلى الفشل من خلال إعلان أن مزيدًا من السحرة متورطون، أو من خلال تقرير أنه كان هناك عيب في الطقوس، أو بأي طريقة أخرى تؤيد صلابة النظام العام:

يرى الأزانديون أيضًا أن فشل عرافيهم في التنبؤ يستدعي، حقًا، التفسير، لكنهم متورطون للغاية في مفاهيم باطنية، حيث تجعلهم مضطرين لاستخدامها عند تفسير هذا الفشل. يتم تفسير التناقض بين الخبرة وأحد المفاهيم الباطنية بالرجوع إلى مفاهيم باطنية أخرى. (1937، ص338).

بشكلٍ عام، اعتبر إيفانز بريتشارد أن الأزانديين عقلانيون، وفقًا لسلوكنا، داخل النظام الفكري الذي يستند على معتقدات كاذبة وربما متناقضة، حيث تم حجب الإخفاقات باللجوء إلى الأفكار الغامضة. وبشكل حاسم:

في شبكة الاعتقاد هذه، يعتمد كل خيط على خيط آخر، ولا يستطيع الأزانديون التخلّص من شبكاتهم لأنها هي العالم الوحيد الذي يعرفونه. فالشبكة ليست بنية خارجية قد أغلقها زاندي، بل هي نسيج فكره، ولا يستطيع أن يعتقد أن فكره خاطئ. (1937، ص195).

تعتمد مقاربة إيفانز بريتشارد طوال الوقت على التمييز بين ما هو

عقلاني بطريقة علمية، وما هو باطني. فإنّ الأزانديين، بالمعنى العقلاني، مثلنا في محاولتهم للتنبؤ والسيطرة على عالمهم، يستدلّون من المقدّمات على النتائج كما نفعل، مع نفس الاحترام للتجربة والمنهج العلمي.. وعلى النقيض من ذلك فإنّ مفاهيمهم الباطنية هي مفاهيمهم الخاصة بهم، وتهديدها هو تهديد لهذا المنطق الموضوعي، على سبيل المثال، عن طريق إعاقة تفكيرهم الناقد المتعلق بالدليل التجريبي. وهم لا يُديرون الشبكة التي لا يمكنهم الهروب منها من خلال الجمع بين التفكير المنطقي والباطني، لأنهم لا يستطيعون الاعتقاد في أن فكرهم خاطئ.

قد يبدو كل هذا بمثابة إجابة تجريبية عن سؤال تجريبي: ما هي المعتقدات المتعلقة بالعالم، والكيفية التي يُرتّب من خلالها الأزانديون هذه المعتقدات ويتمسكون بها؟ والإجابة هي: أنهم تحوّلوا إلى مشاركة أفكارنا عن العقلانية، ولكن بتكييفها مع السياق المحلي. يبدو من الناحية الميثودولوجية أن الاستراتيجية العامة هي: لا تفترضوا شيئًا، وتوقعوا أن تجدوا معتقدات نتفق على أنها غير عقلانية، ولكن أضفوا عليها معنًى يجعلها عقلانية في سياقها المحلي. في هذه النتيجة، تظهر، على الأغلب، الثقافات الأخرى كثقافات عقلانية، شريطةَ أن تكون العقلانية متناسبة مع عنصر متواضع من عناصر النسبوية.

حدود النزعة التجريبية

لكن السؤال والإجابة يصبحان أقل تجريبية عندما نتأمل أن إيفانز بريتشارد كان عليه أن يخترق لغة الأزانديين من أجل تحديد مخططهم المفاهيمي، ومن ثَمّ وصف شبكة معتقداتهم باللغة الإنجليزية. يلاحظ المرء عند قراءة كتابه مقدار الأرضية المشتركة التي يفترضها. فهو يعتبر، على سبيل المثال، أنه من الأمور المراوغة أن يعرف كلٌّ من الأزانديين، وقرَّائه، والكل، أن هذه شجرة، عندما يرون شجرة، ومن ثَمّ هناك كلمة زاندي للشجرة، التي تكون متطابقة عندما تكون الشجرة المرئية هي موضوع المحادثة، وعندما يترجمها «شجرة» سيفهم قرّاؤه ما يعنيه. هذا يبدو عاديًّا، ولكن هذا لا يتضمن بعض الفرضيات التجريبية فحسب، بل يتضمن أيضًا افتراضًا، يمكن القول إنه ليس تجريبيًّا على الإطلاق. هذا الافتراض هو أنه قد وجد

الكلمة الصحيحة لـ «شجرة»، وأنها تمثل عنصرًا مهمًا في تصنيف زاندي للأشياء المادية. هذه هي الفرضيات التي توجه خطواته الأولى، التي لا يمكن تجاهلها لاحقًا، إذا كان يبدأ بتأويل متوازن عند تفضيل مخطط مرجعي ما، وتصنيف مختلف إلى حدٍ ما، لكن لا يمكن أن تكون هذه التعديلات عامة، لأنّها تحتاج إلى أن يكون هناك بديل ضد خلفية الترجمات الآمنة. قد يكون مخطئًا في كلمة «شجرة» فقط إذا كان متأكدًا من معنى العديد من الكلمات الأخرى. وهو يفترض هذا طوال الوقت بالنسبة إلى الجزء الأكبر. يدرك الأزانديون ويصنفون الأشياء المدركة إلى أنواع، بطرق وأغراض الحياة اليومية التي يتشاركها هو والأزانديون معًا.

من المؤكد أن إيفانز بريتشارد يقدم بالتأكيد هذا الافتراض، ولا يتشكك فيه، لكونه يعمل بشكل جيد. يميل المرء، في حقيقة الأمر، إلى إضافة لماذا الشك في فرضية تجريبية عامة، إذا كانت تعمل بشكل جيد ويتم التأكد منها بشكلٍ وافٍ؟ بعد كل هذا، تختلف مخططات التصنيف بشكل كبير، وتبدو على أنها مسألة تجريبية تتعلق بالكيفية التي يتم بها تصنيف الثقافات المختلفة في الواقع. لا يوجد ثمة حد نظري لوجهة النظر النسبية الكاملة بالنسبة للاختلافات المحتملة. فلماذا نعتقد خلاف ذلك؟

وهذا الذي يمكن أن نطلق عليه هنا رد صاحب النزعة العقلانية. لا تمضي الترجمة عن طريق التخاطر. ولا يمكن إجراء الترجمات الأولية عن طريق رسم خريطة التعبيرات الأزاندية الحاضرة في الأشياء والأحداث (في هذه الحالة) داخل كلمات وجمل اللغة الإنجليزية، التي ينظر إليها متحدثو اللغة الإنجليزية على أنها مستخدمة بشكل صحيح، في هذه الظروف. إن جوهر الاستخدام الصحيح هو تقديم تأكيدات صحيحة. ولهذا تعتمد كل ترجمة على ما يمكن أن يقوله متحدثو اللغات المختلفة بشكل صحيح في وصف الأشياء والأحداث البسيطة، التي تظهر نفسها لكل الأطراف بنفس الطريقة وبشكل متساوٍ. لا يظهر نجاح ترجمة ما تجريبيًا لأن هذا هو الحال، بل لأن الترجمات الأولى تفترض حتمًا مثل هذه الإدراكات المشتركة. أو على وجه الدقة، عندما تبرهن الترجمة تجريبيًا، على أن المرء يتعامل مع لغة ما، وليس مع مجرد سلوك معقّد، كما هو مع القرود أو النحل، إنه لا يبرهن على حدوث إدراكات وأسس مخطط تصنيفي مثل تلك التي تحدث لنا، لأن هذا افتراض مسبق لا مفرّ منه. وبالمثل، حتى لو ثمة إمكانية لتنقيح ترجمة معينة فيما بعد، والحُكم عليها بالصواب أكثر من الخطأ،

فهذا يكون فحسب، عندما يتم رسم مخطط كافٍ للّغة المحلية داخل المخطط الكلّي حتى نقدم ضمانة للحكم.

وبالمثل يستمر صاحب النزعة العقلانية، حيث يفترض مسبقًا كل ترجمة عقلانية أساسية وكلية، بحيث تكون عناصرها المنطقية المجردة هي النفي وعدم التناقض والاستدلال البسيط. حاوِل فقط أن تفترض خلاف ذلك. فعلى سبيل المثال، حاوِل أن تفترض أن متحدثي اللغة «L» يربطون بين الجمل «P * Q، Q، P، وQ!»، وبالنظر إلى « P وP * Q» يمكن للمرء أن يستنتج «Q!»، وحاول أن تفترض على وجه الخصوص، أنه مع ترجمة «P» بإحكام على أنها «تمطر» هناك سؤال عما إذا كانت «Q» تعني «لا تمطر» أو «الآلهة غاضبة».. خذ «*» و «!» لتكون عوامل منطقية (بالرغم من خطر إثارة السؤال). إنّ الافتراض الواضح هو أن الاستدلال في «L» يترجم على النحو التالي:

1. إنها تُمطر.

2. إذا كانت تمطر، إذًا، الآلهة غاضبة.

3. إذًا، الآلهة غاضبة.

لكن حاول الآن أن تفترض أن منطق «L» يختلف جذريًا عن منطقنا، لنفترض على سبيل المثال أن «Q» تعني «لا تمطر» و«*» تعني «لو....... إذًا لا»، و«!» تعني هكذا:

1. إنها تمطر.

2. إذا كانت تمطر، إذًا، فإنها لا تمطر.

3. إذًا فهي لا تمطر.

أو جرب «Q» الآلهة غاضبة، و«*» كـ«لو...... إذًا»، و«!» تعني «لا»:

1. إنها تمطر.

2. إذا كانت تمطر، فالآلهة غاضبة.

3. إذًا الآلهة غير غاضبة.

ومن ثَمّ نفترض من خلال المنطق التأملي أن «P» تعني لا P بشكل واضح، وحيث يعني أيُّ شيء أيَّ شيء، ما لم يكن هناك حدود نظرية

لتنوع التأويل المحتمل.

ومع ذلك، لاحظ، أنه لا يمكن ترجمة هذين الاستدلالين الأخيرين بشكل صحيح، إلى اللغة الإنجليزية. فلا توجد كلمات منطقية تتضمن معاني لما تعنيه «لا» في اللغة الإنجليزية. وهذا ليس لكونها محدودة. يبدو أننا نفكر وفقًا لمنطق يجعل «P» تشير إلى نقيضها الخاص، ومن ثمّ فهي تشير إلى ما يرضي المرء. ونظرًا لأن المنطق الفوضوي ليس منطقًا، فلا يمكن ترجمته إلى أي لغة تعتمد فيها المعاني على قيود النفي. ونظرًا لأن «اللغة» الفوضوية ليست لغة، فلن يكون لدى مستخدمي هذا المنطق لغة. ومن ثمّ فإن التأمل كله غير مفهوم بالنسبة إلينا، وقد نتساءل إلى حدٍ ما عمّا إذا كان هناك أي معنى ممكن على الإطلاق.

تفترض الفقرتان السابقتان معًا، أن الترجمة ومن ثم الفهم يبدآن بتأسيس نقطة انطلاق في اللغة غير المعروفة، حيث تعمل على جمع المواد الكلية. إن نقطة البدء هنا قبلية:

ولتأسيس جسر الالتقاء هذا، فإنني أعني به مجموعة من العبارات التي تحدد المعاني النموذجية للكلمات، ويتعين على [الأنثروبولوجي] أن يفترض أنّه هو، والسكان الأصليين يشتركون في الإدراكات نفسها، ويصدرون الأحكام التجريبية نفسها في المواقف البسيطة. وهذا يتضمّن افتراضات تتعلق بالصدق والاستدلال التجريبي، التي بدورها، يتم اعتمادها من لدن السكان الأصليين، وخاصة لمفهومه الهيكلي الخاص بالاستدلال المنطقي... سيكون هناك سبب أفضل لقبول تفسيره بدلًا من رفضه، فقط إذا جعل معظم المعتقدات الأصلية متماسكة، والمعتقدات المنطقية أكثر تجريبية، بالإضافة إلى أنّها صحيحة. هذه المفاهيم هي مفاهيم قبلية، بمعنى أنها تنتمي إلى أدواته وليس لاكتشافاته، حيث توفر المقاييس التي يقبل بها أو يرفض على أساسها التأويلات المحتملة. (هوليس Hollis، 1968، ص246).

يدعو هذا التصريح البسيط إلى فرض رسوم على هذا المنع في مناطق المناقشة المحتدمة، خاصةً إذا كان المرء يطبقها أيضًا على الفهم [الترجمة] داخل لغة أو ثقافة واحدة. ومن المحتمل أن يقدم علماء النفس إجابة تفسر لماذا الناس يختلفون اختلافًا كبيرًا في نظرتهم للعالم، حيث يساعد هذا اللغويين النفسيين على ربط التنوع في الإدراك بالاختلافات في اللغة. ومن المحتمل أن يتحدّى المنطقيون ادعاء النواة المنطقية الكلية من خلال الإشارة

إلى المنطق ثلاثي القيم، ومنطق بديل آخر، للنزاعات المتعلقة بطبيعة المنطق، على سبيل المثال النزاع بين النظريات الكلاسيكية والحدسية. ولذلك تحتاج حجّة جسر الالتقاء هذه إلى التعامل معها بحذر إذا كانت تحمل قناعة ما. يهتم السؤال المتعلق بـ «فكرة المخطط المفاهيمي» (وهو عنوان ورقة مؤثرة من إعداد ديفيدسون (Davidson) في كتاب ديفيدسون) (1984) ومدى التنوع الذي يمكن أن يكون. وللتصدي لها نحتاج بعد ذلك، إلى التمييز بين الصور المختلفة للنسبوية.

صور النسبوية

بالعودة، ولو للحظة إلى فكرة الوضعية الأولية الخاصة بالمعرفة، سنجد أن العَالَم قد انتظر ظهور العَالِم ليقدم اختبارات موضوعية للفرضيات العلمية. يجب أن تتوافق ادّعاءات المعرفة العلمية مع الوقائع الملاحظة، أو إذا تجاوزت الملاحظة، فإنّها، على الأقل، يجب أن تتوافق مع قوانين المنطق. ومن ثَمّ، لم يكن هناك شيء «نسبي» بشأن الاختبارات المتعلقة بما كان زائفًا تجريبيًّا، وما كان مستحيلًا منطقيًّا. لكنّ ذلك قد ترك مجالًا واضحًا للنسبوية على جبهتين أخريين: الأخلاقية والمفاهيمية. علاوة على ذلك، فإنّ التصويبات التي طرحتها الذرائعية على الوضعية وغيرها، في الفصل الرابع، تفتح الطريق للنسبوية خاصة المتعلقة بـ«وقائع الملاحظة» وموضوعية المنطق والصدق.

1- النسبوية الأخلاقية

على الرغم من أن النسبوية الأخلاقية ليست محورية في هذا الفصل، فإن فهمها سيكون سهلًا، كما رأينا سابقًا. فمن السهل المحاجّة بأنه لا توجد وقائع أخلاقية أو غير ذلك لاختبار المعتقدات الأخلاقية بأنها صادقة أو كاذبة. كما أن المطالبة بأن تكون المعتقدات الأخلاقية متّسقة بعضها مع بعض، لا يؤثّر كثيرًا فيها أو يقيدها. ومن هنا فإن الحقيقة الواضحة المتمثلة في أنها تختلف اختلافًا كبيرًا بين الناس والفترات الزمنية والثقافات

هي دعوة للنسبوية. وبما أننا سبق أن استكشفنا القضية، فلن أكرر فعل ذلك هنا. ولكنَّ هناك نقطتين عامتين تستحقان التأكيد: إحداهما هي أن النسبوية الأخلاقية لا تحتاج إلى التشكيك فيها أخلاقيًا، باستثناء بعض المبادئ المطلقة والكلية. وهذا يتسق مع النسبوية في تمسكها بأن على المرء أن يفعل في روما كما يفعل الرومان، وأن يفعل في أثينا كما يفعل الأثينيون، أو أن تكون ملتزمًا حقًا بمعاييرك وتقاليدك، وأن أكون أنا أيضًا كذلك. قد يكون أصحاب النسبوية موضوعيين، برغم أنهم قد لا يكونون كذلك. والشيء الآخر هو أن مجرد حقيقة التنوع لا تُثبت شيئًا في حد ذاتها. وهذا أيضًا لا يثبت أن كل اعتقاد أخلاقي هو اعتقاد كاذب موضوعيًا، ولا يثبت أن كل اعتقاد أخلاقي هو صحيح بالنسبة إلى أولئك الذين يشتركون فيه. حتى هذا لا يثبت عدم وجود معتقدات أخلاقية أساسية، مثل واجب رعاية الوالدين، وهي واجبات كلية، حتى لو تم السماح للاختلافات داخل السياق. ومن هنا تظل النسبوية الأخلاقية، مهما كانت مألوفة ومغرية، موضع جدال في جميع وجهات نظرها.

2- النسبوية المفاهيمية

نظرًا لأن الخبرة والمنطق هما اللذان يحددان ما هو معقول للاعتقاد في العالم، فإن هناك الكثير من التهاون عند تناول المخططات المفاهيمية بالطرق المختلفة التي تتخذها. تختلف الثقافات بشكل كبير في كيفية تصنيف وتصور وترتيب خبرتها. يزوّد أحد المخططات العالم بأشجار لها أرواح، ويعتبر العواصف الرعدية أفعالًا ناتجة عن الاستياء الإلهي، بينما يعمل مخطط آخر مع الجسيمات دون الذرية ونظرية الطاقة الحركية. ينظم الغربيون خبرتهم ويفهمونها عن طريق مقولات من قبيل المكان والزمان والسببية والعدد والمؤسسة والأشخاص، وهذا ما ليس واضحًا للجميع، على سبيل المثال، على الأقل في التفاصيل لا تملك الثقافات الأخرى مفهومنا عن الذات، ويبدو أن البعض ليس لديه فكرة عن الهُوية الشخصية على الإطلاق. حتى داخل الثقافة الواحدة، هناك اختلافات مفاهيمية عميقة وشائعة، حيث توجد خلافات فلسفية ضارية حول الذات، والعقل، والجسم، والمنتشرة في فلسفة الذهن، أو الصراعات الراديكالية حول الطبيعة النهائية للمادة في الفيزياء النظرية.

تختلف المخططات المفاهيمية بشكل كبير ولا يمكن إنكار ذلك. ولكن كما هو الحال مع النسبوية الأخلاقية يجب أن نكون حريصين. فمن الناحية الصورية، لا يدحض التنوع بأي حال من الأحوال وجود أي حقيقة واحدة، يمكن البحث عنها خلف نظام الأشياء، أو عن مصطلحات يمكن للذهن البشري أن يُضفي عليها معنًى يتسق مع الخبرة. وهكذا، فإنّ الوضعية المنطقية تنكر جميع الادعاءات التقليدية بوجود موضوعية في الأخلاق، وتعترف بحقيقة التنوع المفاهيمي في العلم. ولكن ما زال أتباعها ينظرون إلى الادعاءات المنافسة المتعلقة بالنظام العقلاني في الخبرة، على أنها فرضيات منافسة مفتوحة، من حيث المبدأ، على اختبار التجربة. لا يجبر التنوع المفاهيمي المرءَ على التخلي عن فكرة نظام العالم المطلق، الموجود، إذا جاز التعبير، الذي يفهمه الإله، حتى لو كان هذا يُضعف ثقة المرء بأننا نعرف الكثير عنه.

لكن مناقشتنا السابقة للنظرية والخبرة تجعل التفكير الأكثر تحديًا هو أن المخططات المفاهيمية تفرض نظامًا بدلًا من اكتشافه. تذكروا ملاحظة إيفانز بريتشارد القائلة إن الأزانديين لا يستطيعون الهروب من شبكة اعتقادهم، لأنّ «هذا هو العالم الوحيد الذي يعرفونه» ولأنه «نسيج فكرهم، ولا يستطيعون أن يعتقدوا أن فكرهم خاطئ». إذا كان هذا صحيحًا على وجه التحديد، فسيتم تطبيقه بالتساوي على كل «شبكة من المعتقدات»، بما في ذلك المحيط الذي يحوي إيفانز بريتشارد نفسه، وكذلك نحن أنفسنا. بخلاف ذلك، يُفترض أن يتمكن زاندي من الهروب عن طريق الحوار مع إيفانز بريتشارد، والاستماع إلى خدمة بي بي سي العالمية، أو السفر إلى الخارج. إذا كان الهروب أمرًا مستحيلًا حقًّا، لأنّ المخطط المفاهيمي ليس «بنية خارجية» بل «هو نسيج فكره». هنا تكمن النسبوية المفاهيمية بشكل صريح وشامل.

3- النسبوية الإدراكية

إن الادعاء بأننا نفرض نظامًا ما، بدلًا من اكتشافه، يتحدّى أي افتراض مسبق بأنّ الإدراك يجلب لنا أخبارًا غير متجانسة وموضوعية عن العالم. يمكن وضع هذا التحدي، بشكل صارم، من خلال أطروحة عن اللّغة

والإدراك، والمعروفة لدى علماء الأنثروبولوجيا باسم فرضية سابير – وورف (Sapir Whorf)[1]:

يعتمد بناء «العالم الواقعي» بطريقة لاشعورية، إلى حدٍّ كبير، على عادات لغة الجماعة. فالعوالم التي تعيش فيها مجتمعات مختلفة هي عوالم متميزة، وليست مجرد عالم واحد يحمل مسميات مختلفة. فنحن نرى ونسمع ونختبر إلى حد كبير، كما نفعل، لأنَّ عادات مجتمعنا هي التي تحدد لنا خيارات معينة في التأويل. (Sapir 1929 ص 209).

فنحن نفحص الطبيعة بدقة وفق خطوط رسمتها هي لنا، ووضعتها من خلال لغاتنا الأصلية. فالمقولات والأنواع، التي نعزلها عن عالم الظواهر، لن نجدها هناك، لأنها تحدق دومًا في وجه كل ملاحظ؛ على العكس من ذلك، يتم تقديم العالم في تدفق متدرج من الانطباعات التي يجب أن تنظمها عقولنا، وهذا إلى حد كبير يحدث عن طريق النظم اللغوية في أذهاننا. (وورف، 1954، صفحة 13).

لقد قابلنا هذا الموضوع في وقت سابق كعنصر من عناصر ادعاء بيتر ونشب أن «ليس للحقيقة مفتاح» (ص 156)، وادعاء توماس كون، أنه عند تحول النماذج الإرشادية، يدخل العلماء في عالم مختلف. (ص 84). فإذا كان هذا صحيحًا، فلا يمكن الأخذ بحجة مؤسسي حجة جسر الالتقاء نظرًا لأنها لا تنظر إلى التصورات المتداخلة للأشياء اليومية على أنها أمر مفروغ منه.

4- النسبوية للصدق

تُنكر الصورة الأكثر راديكالية من النسبوية وجودَ أي شيء ضروري عام حتى في المنطق. فعلى حد تعبير ونش: «فإن معايير المنطق ليست هبة مباشرة من الله، ولكنها تظهر في سياق طرق العيش وأنماط الحياة الاجتماعية، ولا يُمكن فهمها إلّا وَفقًا لذلك» (1958، صفحة 100). إذا كانت قواعد التفكير التي تضع حدودًا لما يمكن الاعتقادِ فيه، التي هي نفسها قابلة للتغيير، فإنه لا يمكن معرفة أي شيء عن الثقافات الأخرى بشكل

(1) ترجع هذه الفرضية إلى عالمي اللغة إدوارد سابير وبينيامين ورف، ومفادها أن اللغة هي التي تقرر أفكارنا وأفعالنا. (المترجم)

مسبق. فربما لا يدرك الأزانديون التناقض في تفكيرهم، لأنّه وَفقًا لمعايير المنطق الخاصة بهم: لا يُوجد أيُّ تناقض.

في هذه الحالة، تتضمن مهمة التأويل اكتشاف القواعد المحلية للفكر المتسق منطقيًا مع الواقع، ومع أي ثقافة معينة. إذا نظرنا إلى مفاهيمنا الأساسية عن النفي وعدم التناقض والاستدلال من «P» و«لو P» إذًا Q ثم ` Q. إذا جاز هذا التعبير، فإنّ قلعة الفكر ستكون متسقة منطقيًا، ثم يأخذ النصر النسبوي هنا، كل العلاقات المنطقية والأخرى شبه المنطقية، معه. إنّ الاعتقاد بأنّ افتراضًا ما لم يعد تلقائيًا راجعٌ إلى وجود نوع من أنواع الاعتقاد بشيء آخر. إذا كانت شبكة معتقدات أي شخص لديها أي صلات معينة بين معتقد وآخر، فسوف يصبح الأمر مسألة تجريبية بالكامل.

هل ثمة حدود للنسبوية؟

من النادر أن تجد صاحب النسبوية يضمّ كلّ هذه الصور معًا. فعلى سبيل المثال، لا تتضمن الأطروحة الماركسية التي تشير إلى أن الأيديولوجيات مرتبطة بالبنيات الاقتصادية، أي إشارة إلى أن البنيات الاقتصادية هي أي شيء آخر غير البنيات الفوقية التي يمكن لعلم الاجتماع الموضوعي تمييزها. وبالمثل، عندما يذكر ونش أن معايير المنطق ليست هبة مباشرة من اللّه، فإنه يضيف وقد بدا هذا جليًا في طريقة حياتهم الاجتماعية. وهذا الافتراض يوحي، للوهلة الأولى، أن لدينا إمكانية الوصول إلى أنماط الحياة الاجتماعية بشكل مسبق، عندما نحدد المعايير المتّصلة بالمنطق.

ومع ذلك، يؤكد ونش أيضًا أن العوالم الاجتماعية تُضفي معنًى من الداخل فحسب، وأنه بشكل عام «ليس للحقيقة مفتاح». وهذا يحيله إلى نسبوية متأصلة وواسعة النطاق تشمل «صور الحياة» قواعد التصنيف الحاكمة لما هو حقيقي وقواعد التفكير الحاكمة لما نعتبره منطقيًا في المعتقد والفعل (انظر أيضًا ونش - 1964). يمكن أن يعترض النُقّاد الآن على أنه قد استوعب فهم الثقافات الأخرى من خلال حلقة مفرغة. فمن أجل اكتشاف القواعد الحاكمة للفكر بين الأزانديين، نحتاج إلى أن نعرف أي نوع من السحر يأخذونه كحقيقة. ولاكتشاف هذا، نحن بحاجة إلى معرفة بعض كلماتهم عن أشياء الحياة اليومية. ولاكتشاف هذه الكلمات، نحتاج إلى

معرفة القواعد الحاكمة للفكر بين الأزانديين. لا يمكن لأي إدراك أو منطق أن يكسر الدائرة، لأن كليهما داخلي، ويتعلق بصورة الحياة التي نحاول نحن اختراقها. ببساطة، نحتاج إلى معرفة ما هو عقلاني محليًّا، قبل أن نعرف ما هو حقيقي محليًّا. وبحاجة إلى معرفة ما هو حقيقي محليًّا قبل أن نتمكن من معرفة ما هو عقلاني محليًّا.

تسمى هذه الوجهة من النظر بـ «الدائرة الهيرمنيوطيقية». وينبع تهديد هذه الدائرة من الحتمية الهيرمنيوطيقية ذاتها. قد نميل إلى رفض التأويلات التي من شأنها أن تسبب إزعاجًا للمجتمع بمعتقداته غير المنطقية، عندما نحاول فهم العالم الاجتماعي من الداخل، لكننا ندرك أنّ المعتقدات التي نعتبرها غير عقلانية، قد تكون عقلانية تمامًا من الداخل.

لذلك نحن نميل أيضًا إلى قبول المعتقدات الغريبة، وتحديد المعايير المحلية للعقلانية من خلال اختبار ما إذا كانت هذه المعايير تجعل المعتقدات الغريبة عقلانية أم لا. هذا يبدو وسيلة جيدة للمضي قدمًا، حتى لو كانت دائرية. لكنّ هذا من شأنه أن يُهدد كل محاولة لتبرير تأويل ما على آخر. تصبح جميع التأويلات قابلة للدفاع عنها بأي ثمن فحسب، عندما يكون هناك تأويل قابل للتبرير أكثر من التأويلات الباقية. إذا كانت هذه هي النتيجة، فإن الدائرة تصبح مفرغةً، وتؤدي الحتمية الهيرمنيوطيقية الخاصة بالفهم من الداخل، إلى كارثة.

أربعة طرق للنجاة

إذا كانت النسبوية الكاملة تؤدي إلى حلقة مفرغة، فقد يُغرينا هذا برفض الحتمية الهيرمنيوطيقية ذاتها. ولكن هذا سيجعلنا نتخلّى عن البحث عن مستوى ملائم من المعنى، كممارسة أولية وواضحة. ولذلك، من المفترض أن المشكلة لم تنشأ من الفكرة المتجذرة، التي مفادها أنه يجب فهم العالم من الداخل، ولكن في سياق تطبيقها. يلاحظ المرء أن «مبدأ التعاطف»، كما يطلق عليه، يفرض علينا أن نفترض أن الأذهان الأخرى، والثقافات الأخرى، عقلانية داخل نظام خبرتها، ويقتضي ذلك أن نرفض التفسيرات التي تجعلها لا عقلانية.

هذا يبدو كأنّه نصيحة جيدة، خاصة إذا كانت تمنعنا من أن نكون عرقيين بشأن تفوق العقلانية الغربية. ولكن، إذا كان هذا يقودنا إلى أن نكون خيريين لدرجة أننا لا نستطيع تبرير تفسير واحد على الآخر، فقد فقدنا شيئًا ما. ثمة أربعة طرق ممكنة للنجاة:

(1) الطريق الأول، الأقل تقييدًا للنسبوية: هو تذكير أنفسنا بأن الفهم يكون تدريجيًا. فالدائرة المفرغة التي تبدو مروعة، عندما يتم رسمها بوضوح تكون عبارة عن تجريد من سلسلة من التطورات الصغيرة، كل منها تعتمد على توازن المنافع. يجب أن يُؤوّل المؤوّل ببطءٍ، ويكون مستعدًا دومًا لتصحيح ترجمته بشكل جيد، إذا كان ثمة سبب يدعو إلى تعديلها. يؤدي التأويل التخميني، أو التقريبي إلى تأويل أكثر تجزئة. بكل الأحوال يبدأ التأويل بـ«جسر التقاء»، لكن عليك أن تدرك أنه مجرد تخمين، وأن تكون على استعداد لمراجعة بعض أو كل ما هو ضروري، إنها خطوة صغيرة واحدة في كل مرة.

تبدو أنها نصيحة جذابة. لكنها تبدو بالنسبة لي افتراضًا مرفوضًا. هل يُمكن اتخاذ خطوة صغيرة، إذا افترض المرء، بجدية، أن العالم الذي يجري استكشافه قد يتحول في النهاية إلى عدم، على غرار عالم المرء ذاته؟ في المقابل، إذا كانت التعديلات تعتمد على توازن المنافع، فإنها تعتمد أيضًا على وجود ما يكفي من القواسم المشتركة لوضع هذا التوازن، وإلّا لن يكون هناك أي ضمان لاستبعاد التخمينات الجريئة، لدرجة أنها يمكن أن تلغي جميع التأويلات السابقة. يُفهم مبدأ التعاطف على أنه يجب على أي شخص ألّا يصدق كل شيء، ولكن عليه أن يؤكد أن بعض المعتقدات العقلانية متفق عليها من قبل الجميع. يحتاج إلى أن يكون لهذا التنوع المحلي حدوده.

(2) إذًا، ما هذه الحدود؟ إن طريق النجاة الثاني هو إعفاء العالم الطبيعي، ومن ثَمَّ العلوم الطبيعية، من محاولة استيعاب كل نشاط معرفي لأشكال الحياة: عندما تُمطر السماء؛ يبتل أصحاب النسبوية مثل الآخرين، ولا يمكن للمرء أن يبقى جافًا عن طريق تغيير مفرداته. يحد طريق النجاة هذا من نطاق النسبوية الإدراكية من خلال الإصرار على وجود عالم خارجي يقف خارج بنياتنا الإدراكية. ويفترض ذلك استبدال صورة من صور الواقعية، على سبيل المثال، بنظرية سببية في الإدراك لوضع أساس للأحكام الإدراكية لوقائع العالم التي تُسبّب تلك الأحكام. قد يكون من

الممكن الحد من النسبوية الإدراكية، في حين أنّ قبول هذه الملاحظة دائمًا ما يكون مفعمًا بنظرية محملة. ربما يمكننا أن نقبل أن «إدراكات بدون مفاهيم عمياء» دون أن تتداخل الطبيعة في الثقافة. ومن ثَمَّ، وعلى عكس سابير، يعيش جميع البشر في العالم نفسه مع ملصقات مختلفة مرفقة.

وهذا يبدو أيضًا جذابًا. لكنني أشك إذا كان يغطي ما يكفي من الأسباب لتأكيد الحجج المتعلقة بفهم الممارسات الاجتماعية التي لا يتم توجيهها مباشرة إلى العالم الطبيعي. إنه لا يمس مشكلة إيفان بريتشارد في ربط معتقدات زاندي المتعلقة بعالم السحر غير المرئي بالأنطولوجيا المحلية للساحرات والعرافين والقوى السحرية. تدخل الأنطولوجيا في مخططهم الفكري، حتى لو كان الأزانديون ينكرونها. ومع ذلك، فإن الممارسات التي تصاحبها هي وقائع اجتماعية موضوعية، إلى جانب بنية السلطة لمجتمع زاندي. مثل هذه الوقائع ليست أقل واقعية للاعتماد على شرعيتها في أذهان من يرتبطون بها. كما أنها ليست أقل واقعية لأنها سوف تتملص من زائر المريخ.

(3) أما طريق النجاة الثالث فيكون عن طريق سوسيولوجيا المعرفة المؤلفة من خطوتين، التي تجعلنا نفهم شبكة الاعتقاد من الداخل، ثم نثبتها في بنية المؤسسات الاجتماعية الخارجية. إنّ السحر والعرافة والشعوذة، كلها ممارسات اجتماعية. ولفهمها؛ نحتاج إلى مجموعة متماسكة من المعتقدات تتعلق بالعالم غير المرئي، ثم لتفسيرها؛ نحتاج إلى تأويل وظيفي لبنية السلطة بين الأزانديين. من المفترض أنه يمكن وصف بنية السلطة دون ذكر المعتقدات المتعلقة بالسحرة. وهكذا، فإن النسبوية المفاهيمية محقّة في نسبية المخططات المفاهيمية، ولكن فقط بقدر ما تجعلها متناسبة مع البنيات المختلفة عن المخططات المفاهيمية.

هنا يعاني هذا الكتاب من مأزق. يجذب هذا الاتجاه صاحب النزعة الطبيعية بقوة نحو العالم الطبيعي، بحيث يرغب في منح الوقائع الاجتماعية واقعًا مختلفًا عن الأفكار الموجودة في الأذهان، وعن القوى المادية في العالم المادي. لكنّه في حاجة إلى الدفاع عنها من هاتين الجهتين بطرق معقدة للغاية في هذه المناقشة. اسمحوا لي أن أقول إنني لستُ مقتنعًا بتقسيم الحياة الاجتماعية إلى معتقدات وبنيات اجتماعية. فالمعتقدات لا تطفو في الهواء، والبنيات متحركة من قبل الوعي الذاتي للاعبي الأدوار، ونظرًا لأن لاعبي الأدوار يجعلون العالم الاجتماعي يدور

حولهم؛ فمن الخطأ فصل هذا الدمج المبدع. في هذه الأثناء، لم يعمل هذا الاتجاه الثالث على أي شيء يتعلق بهذا الإجحاف المقدم بالسماح للتنوع المحلي في أبسط معايير الاعتقاد العقلاني.

(4) وفقًا لذلك، يُعيد طريق النجاة الرابع تأكيد أنَّ هناك بعض مجموعات الفكر المتماسكة. على حد تعبير بيتر ستروسون:

«هناك نواة رئيسة هائلة في التفكير البشري ليس لها تاريخ، أو لا يوجد لها سجل في تاريخ الفكر؛ فهناك مقولات ومفاهيم لها سمتها الأساسية التي لا تتغيّر على الإطلاق. من الواضح أن هذه ليست من اختصاصات التفكير الأكثر دقة. إنّها تنتمي إلى الأماكن الشائعة في التفكير الأقل دقة. وحتى الآن هي نواة لا غنى عنها للجهاز المفاهيمي للبشر الأكثر تطورًا». (1959، ص 10)

إذا كان هناك بالفعل «نواة رئيسة هائلة»، فعندئذٍ يُمكن بالفعل، بل يجب افتراضها من لدن أي باحث، ويمكن رفض التفسيرات المفترضة إذا ما انحرفوا عنها. إن ما تحتويه هذه النواة، هو بلا شك مسألة جدلية طويلة. لكن وجودها من شأنه أن يضع قيودًا حاسمة على ما يندرج داخل نطاق البحث التجريبي، ومن ثَمَّ تؤمّن حجّة جسر الالتقاء. قد تكون، أو لا تكون، معايير المنطق هبة مباشرة من اللّٰه، ولكن، باعتبارها جزءًا لا غنى عنه من الجهاز المفاهيمي، وذلك لأنّ أي محاولة لإضفاء معنًى متماسك على أنماط الحياة الاجتماعية لا بُدَّ أن يفترضها.

ولاتخاذ واحد أو أكثر من طرق النجاة هذه يجب التمسك بالعقلانية في مقابل النسبوية. تعمل الطرق الأربعة مجتمعة أيضًا على تأكيد أنّه قلّما نجد مساحة خلاف حول سمة العقلانية كما في أنواع النسبوية؛ الأمر الذي يجعلنا قادرين على الإمساك بزمام الأمور هنا.

الخاتمة

في هذه الشبكة من الاعتقاد، يعتمد كل خيط على الخيوط الأخرى، ولا يستطيع زاندي الخروج من شبكته؛ لأنها هي العالم الوحيد الذي يعرفه. والشبكة ليست بنية خارجية تحيط به، بل هي نسيج فكره؛ وهو لا يستطيع أن يعتقد أن فكره خطأ.

ما تعلمناه عن مدى ملائمة هذا لمستوى المعنى، يجعلنا نطرح سؤالًا عن الكيفية التي يرتبط بها هذا المستوى مع الملائمة، وذلك على المستوى السببي، وما إذا كان يمكن إنقاذه من هذه الحلقة المفرغة الفاسدة. لتلخيص الفصل، هذه بعض من التعليقات النهائية على صورة إيفانز بريتشارد عن الشبكة. يجب أن نتعامل بحذر معها لأنها تعكس وجهات نظري الخاصة المتعلقة بموضوع مهم ومقلق.

(1) قد تكون الشبكة هي العالم الوحيد لزاندي، لكنّه يستطيع نظريًا، على الأقل، الهروب من شبكاته. ليس صحيحًا أن كل ثقافة منغلقة تمامًا على نفسها. وإلّا ما كان عالِم الأنثروبولوجيا الزائر يستطيع تتبّع الخيوط، ووصفها بلغة أخرى. تفترض الترجمة مسبقًا المفاهيم المشتركة المطبقة بنفس الطريقة على الخبرة المشتركة. وأعتبر أن هذا شرطًا صوريًا مسبقًا لأي شخص يعرف أنّ «x»في«1» (L«) تحمل نفس معنى «y» في. (2) L وهذا من شأنه أن يترك مجالًا واسعًا للنقاش حول ما هو مفترض بالضبط، وهذا بالتأكيد يسمح أيضًا بالتنوع الثقافي، لكنّه ينكر بصورة مفيدة أن الأداة المثالية للفهم هي -إذا جاز التعبير- مرآةٌ أحاديةُ الاتّجاه (أو تلسكوب المؤرخين). يبدأ الفهم من الداخل، بافتراض إنسانية مشتركة، وأن المداخل هي أيضًا مخارج، وهي أيضًا عنصر مهم في التغير الثقافي.

(2) يمكن لزاندي، مِن ثَمَّ، أن يعتقد أن فكره خطأ. ربما لا يستطيع، مثلنا، استيعاب التغير المفاجئ. فإذا كانت حجة جسر الالتقاء صحيحة، فإن بعض المعتقدات تكون منيعة عن المراجعة. لكن التأمل الناتج عن التجربة أو التناقضات المفاهيمية، يمكن أن يعيد نسج الشبكة قليلًا في وقت ما. يمكن للمراجعات أن تُلخّص ما يمكن اعتباره تحوّلًا في النموذج الإرشادي ولكن بعد فوات الأوان. إنّ الشبكة ليست بنية خارجية، وليست شيئًا ثابتًا. ولهذا، تحتاج الكفاءة إلى مستوى من المعنى لالتقاط اتجاهات الحركة.

(3) ومع ذلك، وبمعنى مختلف، لا يمكن أن يعتقد زاندي أن فكره خطأ، «فالتأمل يمكن أن يقوض المعرفة» تأتي هذه الملاحظة المنطوية على تناقض بعذوبة من كتاب برنارد وليامز (Bernard Williams) «الأخلاق وحدود الفلسفة» (1985، صفحة 148) حيث يوضّح أن فهم الناس للتوجه الاجتماعي والأخلاقي لا يعتمد على طرح الكثير من الأسئلة. لقد عرف البطل الملحمي من هو ولمن ينتمي. لقد كان يعرف طريقه نحو عالم وضعت الآلهة أدواره وقواعده، وكان مُسلّمًا بها إلى حد كبير. ولكن عندما حاول نسله تبرير الأسس المفاهيمية والأخلاقية لهذا العالم؛ فقَدَت الأسباب، التي كانت تُوجِّه أعمالهم في السابق قُوتَها في التوجيه والتأثير عليهم. فمن خلال المطالبة بالأسباب يُمكن أن يؤدي التأمل إلى تقويض المعرفة العملية. وعلى نحو مماثل يجب أن تكون بين الأزانديين عرافة الملك فوق مستوى الشبهات إذا أرادوا لعالمهم الاستمرار. وبهذا المعنى، لا يستطيع زاندي أن يعتقد أن فكره خاطئ. إنّ تحوّل النموذج الإرشادي لا يقود حرفيًّا إلى عالم جديد، ولكنَّ المطلوب أشخاصًا جُددًا وهُويّات جديدة.

(4) وفي سياق متصل، هناك سؤال مهم حول من نحن؟ تصر حجة «الجسر» على أننا «في بعض الأحيان بشر»، لكن في أوقات أخرى، نحن مجموعة فرعية. اعتمادًا على السياق، قد نكون «حداثيين» وغربيين وأنجلو سكسونيين وفلاسفة ومتحدثين باللغة الإنجليزية، وغير ذلك. لا تعارض حجّة الجسر النسبوية فيما يتعلق بالصدق والمنطق، أو فيما يؤسس هوية المجموعات المختلفة. ومع ذلك، فإنّها تشير إلى أنّه لا ينبغي لأحد أن يُقسّم البشرية إلى ما قبل الحداثة والحداثة وما بعد الحداثة. فنحن نتشارك عقلانية تتجاوز السياق التاريخي، وتضع حدودًا للتعددية الميتافيزيقية والسياسية على حد سواء.

(5) إذا كان هناك «نواة رئيسة هائلة للتفكير الإنساني وليس لها أي تاريخ»، فما الذي يجعل اختلافات الهُويّة الثقافية ممكنة؟ أعتقد أن إيفانز بريتشارد يتتبع الهوية المغلقة للأزانديين كونهم يملكون «مفاهيم باطنية» مشتركة. وهذه خطوة ذكية. إذا أراد المرء الحفاظ على استقلالية المعاني وشَبكات الاعتقاد من جهة أخرى، فإنّ ذلك يخلق مشكلات في استخدام العقلانية كمفتاح إبستمولوجي للفهم. إذا كان المرء يساوي العقلانية بالمنهج العلمي والاستدلال القوي؛ إذًا سيتم التخلي عن «المفاهيم الباطنية» على أنها غير عقلانية. إذًا كيف يتم فهمها من الداخل؟

(6) من المثير للاهتمام، أن إيفانز-بريتشارد اتخذ طريقة مختلفة في كتابه الأخير «دين نوير» (1956). وذلك لسد الفجوة الحادة بين العلم وما هو باطني. فهو ينظر إلى جميع الممارسات على أنها تمارين عقلانية لفهم الخبرة. يظل التفكير العلمي والديني مختلفين في خصائصهما، لكنّ كليهما عقلاني بمعنى أن كل واحد منهما يرتبط في الأخير بشكل من أشكال التوافق الأكثر مع الطبيعة والسيطرة عليها. وهكذا فإنّ النوير لديهم اعتقاد يبدو أنه يُترجم على أنه «توأمان من الطيور». لكنّ إيفانز-بريتشارد، يتعامل مع هذا الاعتقاد ويترجمه على أنّه جزء من باطنية لا منطقية، وليس على أنه تعبير غامض لبعض جوانب العَلاقات الاجتماعية، ولكن كما هو واضح تمامًا بمجرد أن يعرف المرء أن التوائم، هي مثل طيور الهواء التي تَبصُق من أعلى، كما يفضّل ذلك كووث (Kwoth).

(7) هذه تبدو إجابة عن سؤال الكيفية التي نفهم من خلالها المفاهيم الباطنية. لكنها تفعل ذلك تحت تهديد تنشيط الدائرة الهيرمنيوطيقية. حاول إيفانز بريتشارد وقف التهديد بالوقوف لإظهار الحقيقة في الدين. ولهذا ينتهي كتاب «دين النوير» بهذه الكلمات:

«على الرغم من أن الصلاة والتضحية هي أعمال خارجية، فإنّ دين النوير هو في نهاية المطاف حالة داخلية. ولا يُمكن أن نلاحظ هذه الحالة الخارجة في الطقوس، لكن معناها يعتمد في النهاية على الوعي بالإله، حيث يتوكل عليه الناس ويجب أن يستسلموا لإرادته. عند هذه النقطة، يستحوذ اللاهوتي على كل شيء من الأنثروبولوجي». (1956، صفحة 322).

إنّ اللاهوتي، الذي سَيطر بالفعل بشكل واضح، هو باحث يسعى للوصول إلى الحقيقة. لكنّ علماء الاجتماع بالكاد سيمنحون ذلك الشخص ما يمكنه من فهم ما الذي يعتقد المرء أنه صحيح فحسب. ولذلك فإنني أقدم استنتاجًا أقل حدة. فالخطوة الأولى نحو رسم عالم من الداخل، هي فهم ما يؤمن به قاطنوه. عندما يكون المرء مقتنعًا بأن الاعتقاد صحيح ويتمسك به لسبب وجيه، فلا يلزم اتخاذ خطوة أخرى. يمكن فهم المعتقدات الخاطئة، التي يتم الاحتفاظ بها لسبب وجيه، من خلال ربطها بمعتقدات حجة الجسر. ومع ذلك، تتطلب الأسباب السيئة تقديم تفسير سببي، الذي يوفر بنية خارجية لتفسيرها. وهكذا تأتي العقلانية أولًا، ولكن النسبوية لها دورها أيضًا.

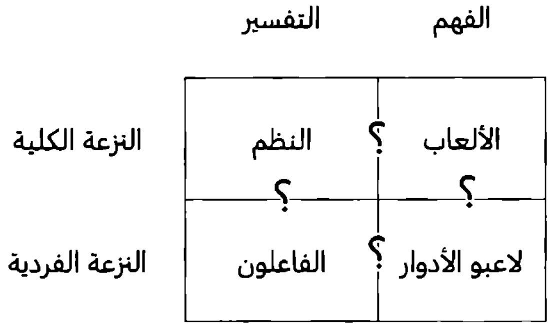
(8) لقد بدأنا باتجاهين متعارضين من التفكير. كان أحدهما هو أنه بما أن

الشعوب المختلفة تقطن عوالم فكرية عكس عالمنا، فإنّ المفتاح هو أن تكون ذهنا منفتحًا. والآخر هو أنّنا لا نتمكن من رسم هذه الاختلافات وتوضيحها أو تبرير الادّعاء بأننا فعلنا ذلك بشكل صحيح، إلّا إذا استطعنا الاعتماد على أذهان أخرى تكون عقلانية مثلنا. وأفترض أن كلا الاتجاهين من التفكير صحيح، لكن الأخير هو من له الأولوية. يمكننا أن نفهم السبب وراء وجود بعض المعتقدات التي نعتقد أنها غير عقلانية من لدن أشخاص آخرين، ولكن هذه هي المرة الأولى التي نضع فيها حدودًا للنسبوية.

الخاتمة: قصتان للسرد

لقد أدت بنا مشكلتا البنية والفعل إلى رقصة جميلة. لقد تطلعنا إلى مفتاح مفرد لمشكلات البنيات والفعل. وحاولنا البحث عنه، من خلال تجريب «النُّظم» و«الفاعلين« و«لاعبي الأدوار» و«الألعاب»، ولكن يبدو أنها رقصة حول عمود قد انتصب في منتصف الشكل 12.1

الآن تبدأ الموسيقى، كما في الفصل الخامس، من خلال محاولة المفتاح الأقل وجاهة من المفاتيح المفردة: أي الادعاء بأن البنيات الاجتماعية هي نظم خارجية وسابقة على الأفعال وهي التي تحددها بشكل كامل. تحجب هذه الوجهة من النظر، بشكل كامل، نطاق المناورة البشرية حيث يأخذنا الرقص إلى المربع السفلي الأيسر، حيث يقوم الفاعلون في نظرية الاختيار العقلي ونظرية الألعاب بصناعة الفعل، وربما بصناعة البنية أيضًا. لكنّ هؤلاء الفاعلين، مع تفضيلاتهم وحواسيبهم الداخلية المعطاة، هم ميكانيكيون بشكل غريب. فهل هم غير قادرين على تأويل موقفهم بشكل خلاق، ويجدون تفضيلاتهم ويراقبون أدائهم الخاص؟ إذا كنا نعتقد ذلك، فنحن نواصل السير داخل المربع السفلي الأيمن. حيث يعيش لاعبو الأدوار حياة أكثر ثراءً، نفهم من خلالها هذه المعاني، عندئذٍ نصبح على وعيٍ بأنَّ هناك مخططات لقواعد المعنى، والتوقعات المعيارية الخارجة عن كل فعل.



الشكل 12.1

لقد اجتاح الرقص وصعد إلى الألعاب في المربع العلوي الأيمن، بحثًا عن النظام الاجتماعي البين ذاتي. ربما هذا ما نحتاج إليه جميعًا: نسيج خارجي منسوج من القواعد التأسيسية والقواعد التنظيمية، بحيث يمكن لهذا النسيج أن يفسر الفعل الاجتماعي بشكل كامل.

ولكن لن يتوقف الرقص عند هذا الحد حتى إذا كانت الألعاب وصور الحياة تحمل المفتاح للحياة الاجتماعية التي لا تعني شيئًا فيما وراءها، لكن الألعاب لا توجد في فراغ طبيعي. فهل هي حقًّا مكتفية بذاتها أم معتمدة على ذاتها؟ إنها بالتأكيد تختلف وتتطور بطرق تتأثر بالظروف الطبيعية والندرة المادية والحالة المادية للتكنولوجيا. فإذا كانت هذه الضغوط تبلغ مستوى نظام يحدد القواعد، عندئذ، فإننا نعود إلى المربع العلوي الأيسر مرة أخرى استعدادا لدوران آخر. إنَّ عدم القدرة على التوقف على عامل مفرد في الملاذ الأخير، يجعل الرقص يستمرّ مرة أخرى، أو إذا كنت تفضّل عكس الاتجاه. إنه يتقدم ويدور ويدور حول العمود، وتصبح الشرائط أقصر وأكثر تشابكًا، وتصبح كل خطوة تالية أيسر، ونرسم نقطة مركزية وهمية حيث كل شيء يتوسط كل شيء، ويتم توسيط كل شيء بدوره.

سوف يبتهج بعض الراقصين في الختام، حتى يتم الفصل في الاختلاف بين التفسير والفهم، وبين النزعة الكلية والنزعة الفردية، وستكون النتيجة نظرية اجتماعية شاملة حيث تكون البنية هي الأداة، حيث يعيد الفعل إنتاج البنية، ويتطور هذا التفاعل الجدلي في تركيب ديناميكي. وسوف يجد

الراقصون الآخرون، بما فيهم أنا، فوضى يصعُب التفكير فيها. ومع ذلك، يبدو أنَّ النهايات المجردة، حيث يتوقف الرقص في مربع مفرد، قد بدت مشبوهةً. فادّعاءاتُهم إمّا أن تكون دوجمائية وإمّا يعتمدون على كونها مرنة للغاية في امتصاص العناصر المتمردة، وعندئذ تكون فارغة. ولهذا فإنّ الجمع بين العناصر مطلوب، وبشكل افتراضي، فإن السؤال هو: ما الحدود التي يجب تعيينها؟

وتشير علامات الاستفهام في الشكل 12.1 إلى أربع مجموعات وجيهة. ولربط الكتاب معًا، ينبغي أن نأخذهم بعين الاعتبار، مع إضافة بعض المراجع المقترحة، التي قد يهتم القارئ بمتابعتها. وفي تقديري الشخصي سوف يكون هناك الكثير مما يُمكن قوله في محاولة الجمع بين النزعة الفردية والنزعة الكلية، ولكن لا يُمكن الجمع بين التفسير والفهم بسهولة. ولهذا لا تزال هناك قصتان للرواية في النهاية. فنظرًا لعدم وجود اتفاق بين الجميع، يجب التعامل بحذر مع إشارات إطلاق النار السريعة التالية.

يجب أن نميز بين الإضافة والاندماج. فالأولى تكون لبلدين كوّنا تحالفًا ما، والأخرى لبلدين اندمجا معًا. وبوجه عام، فإنّ التحالف أيسر، شريطة ألا تتصارع العناصر، لكنّ الاندماج أكثر إثارة. لنتذكر مشكلة مستوى التحليل وطبقاته المتعددة، التي تجعل المرء يتساءل عما إذا كان النظام هو الذي يحدد الوحدات، أم على العكس الوحدات هي التي تُحدّد النظام. فإذا رفض المرء كلا البديلين المجردين، على سبيل المثال، ولأنّ المكان الذي تقف فيه يعتمد جزئيًا، وليس كليًا، على المكان الذي تجلس فيه، عندئذ يكون لدينا اتجاهان في هذا الصدد. يحاجّ الاتجاه الأول بأن سلوك البيروقراطيات يتحدد من خلال الكيفية التي يتم من خلالها تنظيم هذه البيروقراطيات، وأيضًا من خلال الذين يعملون من أجلها. وهي عوامل مستقلة. أما الاتجاه الآخر فيحاجّ بأنّ لعب الأدوار البيروقراطية يعرض مزيجًا مختلطًا لا ينفصم بين البنية والفعل. يبدو أن الاتجاه الثاني أكثر إثارة، ولكنه أكثر صعوبة أيضًا، لأنّ هناك حاجة إلى تفسير جديد للمؤسسة الاجتماعية. إذًا، يواجه الاتجاه الأول مشكلة أيضًا، عندما نسأل: ما الذي يحكم التَفاعل بين البيروقراطيات والأشخاص؟

1. الجمع بين النزعتين الفردية والكلية: النظم أم الفاعلون؟

لقد تم وضع الفاعلين العقلاء في نظرية الاختيار العقلي، ونظرية الألعاب (الفصل السادس) داخل البيئة الطبيعية. وأيًا ما تعني الجغرافيا الطبيعية، فإنّها لا تُشكّل تهديدًا لأهميتهم الاجتماعية. ولكن بقدر ما تتضمن قوى السوق وقوانين العرض والطلب واعتبارنا إيّاها كوقائع اجتماعية؛ فإن الفاعلين ليسوا هم وحدهم كل القصة. وأعتقد أن وجهة النظر المعتادة هي أن الفاعلين يحتفظون باستقلالهم، ولكن على الرغم من أنهم يحتفظون بآلات حاسبة ميكانيكية مع تفضيلات معطاة، فإن استقلالهم يكون مُهددًا، على الأقل، من لدن تفسيرات خارجية تتعلق بالكيفية التي يتم من خلالها تحديد تفضيلاتهم.

لقد ثبت أن ثمة تهديدًا يواجه النزعة الفردية عندما ناقشناها سابقًا. وهنا محاولة أخرى لحظرها، مع الإبقاء على التمييز بين البنية والفعل. يحاج جورج هومانز (George Homans)[1] في مقال له بعنوان «إعادة الرجال إلى الداخل» (1964) التي كتبها لمواجهة علم الاجتماع البنيوي المتشدد، الذي كان في ذلك الوقت أحدث صيحة، بأنّه لا يُمكن للتفسيرات الاجتماعية البنيوية أن تصل إلى أي مكان دون مساعدة الافتراضات السيكولوجية:

«فالرجال هم أكثر أداءً لنشاط ما، وهم الأكثر قيمة لإدراكهم أن هذا نشاطًا. والرجال الذين يؤدون نشاطًا ما ينجحون في إدراك أن أداء هذا النشاط من أجل الحصول على مكافأة».

وإضافة لا غنى عنها، وهي أنني «أظن بأنه لا توجد افتراضات اجتماعية عامة، بل الافتراضات هي التي تخدم بشكل جيد كلّ المجتمعات والجماعات الاجتماعية على هذا النحو، وأن هذه الافتراضات العامة في علم الاجتماع هي، في حقيقة الأمر، افتراضات سيكولوجية. نعم، ولكن الأمثلة المقدمة تبدو، على نحو ما، أمثلة تحصيل حاصل، وتدعو بالتأكيد إلى أسئلة تتعلق بما يحكم إدراك الرجال للقيمة، ولنجاحهم المتوقع. فالرجال الذين عادوا للداخل يجب أن يهربوا بطريقة أو بأخرى من الروابط التي تربطهم بالتقدم الاجتماعي من حالة بنيوية إلى أخرى.

(1) جورج هومانز (1910-1989) عالم اجتماع أمريكي أسس ما يُسمّى بعلم الاجتماع السلوكي إضافة إلى تطويره نظرية التبادل الاجتماعي. (المترجم)

كانت وجهة نظر هومانز في علم النفس هي وجهة نظر نظرية الاختيار العقلي في صورتها السلوكية القوية، حيث يتم استنتاج تفضيلات الفاعلين من أنماط اختياراتهم. عندما ننظر إلى هذه الوجهة من النظر السابقة، لا نرى طريقة نقاوم من خلالها الفوز المباشر للنزعة الكلية، إذا تم التعامل مع الفاعلين على أساس أنهم حواسيب متصلة بالنظام الاجتماعي. ولهذا نحاول منع التهديد من خلال جعل الفاعليين العقلاء أكثر تأملًا وأقل ضحايا لتفضيلاتهم، ومن ثمَّ، نتطلع إلى إلقاء الضوء على مشكلة حساب المعايير أيضًا. لكنَّ هذا يأخذنا إلى عالم الفَهم. وبرغم ذلك لا يمكن أن نتتبع نتيجة عامة هنا؛ لأن نظرية الاختيار العقلي ليست هي الصورة الوحيدة للنزعة الفردية التفسيرية. ويُمكن لنا النظر إلى علم النفس أو إلى فلسفة الذهن وفلسفة اللغة بصور أخرى لمزيد من تحليل مفهوم الفعل. ولكن لم يثبت الكِتاب، بوجه عام، أنه لا توجد صورة تفسيرية ومستقلة للنزعة الفردية، حتى لو أن نظرية الاختيار العقلي هي نظرية منافسة بارزة ولها حدود مهمة، بشكل خاص، للعلوم الاجتماعية.

ولهذا، إذا قام النُظم والفاعلون بعمل تحالف صعب، ربما نجد طريقة ما لدمجهما. تتمثل الاستراتيجية غير المباشرة في انتزاع مفهوم لعب الأدوار من براثن الفهم عن طريق إعطائه تحليلًا سببيًا. ولكن هذا من شأنه أن يُثير تساؤلات لا نهائية حول العلاقة بين التفسير والفهم. ولكن الأمر سيكون غريبًا إذا لم تكن ثمة مواقف تمثيلية لعلامة الاستفهام في العمود الأيسر. يقدم، في حقيقة الأمر، ديفيد هيلل روبن (David-Hillel Ruben) حجةً قوية على مثل هذا الموقف في كتابه: «ميتافيزيقا العالم الاجتماعي» (1985) إذ يحاجّ بكتابة صارمة ككتابة العالم الطبيعي، بأن العلاقة بين الأفراد والجماعات الاجتماعية ليست هي العلاقة بين الأجزاء والمجموع. فإذا كان ثمّة شيء ما هو جزء من الكل، إذًا، فيكون هو نفسه جزءًا من الكل. ولكن أفراد الإنسان هم أفراد المجموعات، ولا يحتاج عضو المجتمع ككل إلى أن يكون عضوًا في هذا الكل. ولهذا فإنّ السيد روجيه هو عضو في الأمة الفرنسية، وفرنسا عضو في الأمم المتحدة، ولكن السيد روجيه ليس عضوًا في الأمم المتحدة. كان كتاب روبن دفاعًا عن النزعة الكلية في الفلسفة الاجتماعية. ولكن نظرًا لأنه لم يحاول اختزال الأفراد إلى خصائصهم الاجتماعية، فإنني أحاجّ بأننا أعضاء في جماعات، بشكل أساس، بالمعنى الذي يرضي علامة الاستفهام.

فإذا كان هذا يمكن القيام به داخل الإطار الطبيعي، عندئذ يصبح ثمة جوهر آخر.

2. ألعاب ولاعبو أدوار

عندما يتحول الانتباه إلى الفهم، ستكون عملية مزج النزعة الفردية مع النزعة الكلية أسهل من جعلهما حليفين. فلا يمكن للكلية الاجتماعية، باعتبارها بين ذاتية، أن توجد دون لاعبي أدوار اجتماعيين. وعلى العكس، تحتاج الذات المجردة إلى أن تظهر نفسها في العلاقات الاجتماعية، إذا تم قبول الحالة الفلسفية التي تميز بين الهُويّة الشخصية والهوية الاجتماعية. على أي حال، يُقدّم لنا مفهوم لعب الأدوار، كما تمت معالجته في الفصل الثامن، مزيجًا من الألعاب واللاعبين، وانصهارًا مشابهًا بدا مُتضمنًا في الفكرة القائلة إن اتّباع قاعدة ما هو بناء القاعدة في مسار تأويلها. تعمل التوقعات المعيارية على تحريك العالم الاجتماعي من خلال العمل كأسباب الفعل، إذ من دون مثل هذه الأسباب لا يوجد ثمة عالم اجتماعي.

لا أدّعي أننا قد أدركنا المعنى الذي يعني بعمق أن «المعنى هو المقولة الخاصة بالحياة، وبالعالم التاريخي». ولكن لا يزال هناك الكثير الذي يصيبنا بحيرة فلسفية حول المعنى واللغة، وفي العلوم الاجتماعية، حول نتائج المقاربة الهيرمنيوطيقية. وأتطلع إلى إيجاد سبب للاعتقاد أنه إذا كانت المعايير أسهل للفهم من التفسير، فذلك لأن الهيرمنيوطيقا تجعلها أسهل. لنرى كيف يمكن للمعايير أن تجعل لاعبي الأدوار قادرين على التعبير عن أنفسهم. تُثير علامة الاستفهام في عمود الفَهم لغزًا أقل، ولكن تبقى مشكلة الأذهان الأخرى صعبة بقدر خصوبتها.

3. خلط التفسير مع الفهم: «الألعاب» والنظم

يُصرّ أصحاب النزعة الكلية الاجتماعية على أن هناك وقائع اجتماعية، كما هو الحال مع دوركايم، لكنهم أقل ثقة فيما إذا كانوا يتعاملون معها على أنها موضوعية (أعلى يسار) أو بين ذاتية (أعلى يمين). لم نعالج هذه

المشكلة بشكل جدّي، برغم إمكانية التطرق إليها من خلال مقارنة الفكرة التي تقول إن قوى الإنتاج المادية هي أساس حقيقي للبناء الفوقي القانوني والسياسي (ماركس في الفصل الأول) مع بعض الادعاءات المقدمة للهيمنة على الوعي الجمعي (دوركايم في الفصل الخامس). إذا لم نصل بعد إلى ما هو أبعد، فإن هذا ربما لأننا تحدثنا قليلًا عن السلطة. ولكن قد فات الأوان لنبدأ في هذا الكتاب تناول هذا التناقض بين السلطة الطبيعية التي هي على حد تعبير ماو (Mao) «تنبثق من فوهة البندقية»، والسلطة الاجتماعية التي تعمل من خلال التحكم في الكيفية التي يتم التعبير من خلالها عن المصالح أو حتى إدراكها من لدن أولئك الذين يمارسونها. ولهذا دعوني أثني ببساطة على كتاب ستيفن لوكس (1974) (Steven Lukes) كبداية جيدة لهذا الموضوع الرئيس.

وبشكل عام، يبدو أن التعايش بين طرقنا في إدراك الوقائع الاجتماعية أمرٌ صعبٌ. لقد حاولنا، في وقت سابق، التفاوض على هدنة بين النزعة الطبيعية، والهيرمنيوطيقا بالاتفاق على النظر إلى العالم الاجتماعي من الداخل كخطوة أولى، لكن هذه الهدنة لم تدم طويلًا. فقد انتظر أصحاب النزعة الطبيعية بصبر، بينما أعاد أصحاب الهيرمنيوطيقا بناء العالم الاجتماعي من الداخل من خلال تحديد القواعد التي تؤسس وتنظم العالم الاجتماعي، ثم بدؤوا في تفسير لماذا تتخذ المؤسسات شكلًا معينًا في لحظات تاريخية معينة. يبدو أن معسكر الهيرمنيوطيقا قد قرر الرد بأن مثل هذه التفسيرات نفسها تعتمد على وقائع اجتماعية أخرى من النوع البين ذاتي؛ ومن ثمَّ، فإن هذه الوحدات التفسيرية تنتمي أيضًا إلى عالَم قد تمَّ بناؤه من الداخل من خلال قاطنيه، وهو في حاجة إلى الفهم أيضًا، لكنّ الهدنة سرعان ما انهارت.

يمكن إدارة هذا النزاع أيضًا على مستوى أكثر تجريدًا فيما يتعلق باحتمالية النزعة الطبيعية. فنحن نفكر في النزعة الطبيعية على أنها أطروحة أنطولوجية تتعلق بالسمة المستقلة والموضوعية للعالم الذي يبحثه العلم، وكأطروحة ميثودولوجية تتعلق بوحدة وموضوعية المنهج العَلمي، لكن كلتا الأطروحتين مُعرَّضة للهجوم الهيرمنيوطيقي. فإذا لم يكن هناك وقائع محايدة للنظرية، فمن الصعب التأكيد على أن العالم مستقلٌ عن المستفسر، على الأقل دون أن يتبنّى وجهة نظر على درجة كبيرة من التنظيم، التي يمكن للباحث أن يتنحى عنها لينظر إلى العالم الذي

يتضمن مستفيرين آخرين يتبنّون وجهة نظر على درجة أقل من التنظيم. ولكن هذا من شأنه أن يستدعي تعليقًا، وهو أن عيون الله الناظرة للعالم التي تشملنا جميعًا، تتجاوز فهمنا البشري، وهذا لن يجعل أصحاب النزعة الطبيعية يصمتون، بل يجعلهم يهتمون بدفاعاتهم.

تدعو الأطروحة الميثودولوجية إلى تعليق وهو أن العلم عبارة عن مؤسسة بشرية، مثله مثل جميع المؤسسات الأخرى، يحتاج إلى أن يُفهم من الداخل. ولا شك أنه يتضمن قواعد للوصول إلى النتائج الموضوعية، لكن هذه القواعد هي أيضًا قواعد اجتماعية، وأن موضوعية النتائج التي يتم التوصل إليها هي أيضًا داخلية. وهذا لن يجعل أصحاب النزعة الطبيعية يصمتون أيضًا، كما أشرنا إلى ذلك في الفصل الحادي عشر، لأن هذا يعني ضمنًا صورة من صور النسبوية التي يمكن الهجوم عليها من خلال محاولة إظهار أنها مفندة ذاتيًا. لن أحاول أن أعمل على هذه الأمور المعقدة أكثر من هذا الآن.

ومن جهة أخرى، فقد وجدنا سببًا واحدًا غامضًا للاعتقاد بأن المتنازعين قد يرغبان في التصالح. فهما يواجهان عدوًّا مشتركًا. فالعديد من المؤسسات لها جانبان متمايزان. فعلى سبيل المثال، يمكن النظر إلى الكاثوليكية على أنّها مجموعة من المعتقدات التي تتجسد في طقوسها ونصوصها وكسلطة اجتماعية منظمة في حياة العديد من المجتمعات من البابوية إلى ما دون ذلك، فمكاتب الكنيسة الكاثوليكية لها جانبان روحي ودنيوي. قد يبدو أن الجانب الروحاني يعمل على مستوى المعنى، في حين يعمل الجانب الدنيوي على المستوى السببي، الأمر الذي يجعل هذا الخلاف بين أصحاب النزعة الكلية يتعلق بأيّ الجانبين هو المهم أكثر. ولكن عند التأمل، وبقدر الحديث عن مستويين متمايزين يقبلهما العقل، لكن كلا الجانبين يعملان على نفس المستويين. كيف؟ الإجابة الجاهزة هي أن كليهما يجتمعان معًا في الأشخاص الذين يحملون وظائف. فعلى سبيل المثال، فإنّ كاهن الأبريشية ليس حاملًا لوظيفة اجتماعية قوية في مجتمعه المحلي بحيث يبارك المعتقدات الكاثوليكية، ولا هو ذو عقلية روحية تعمل على رعاية جماعته الاجتماعية الخاصة. إن جماعته لها علاقات اجتماعية مع البابا المعترف به، الذي له كهنوته الروحي بحيث يأخذه إلى الشوارع وأماكن السلطة الدنيوية. إن العالم الاجتماعي هو عالم لاعبي الأدوار الاجتماعيين في المعبد الذي لا يقلّ شيئًا عن السوق.

يحتاج أصحاب النزعة الكلية من كلا النوعين إلى وحدة مقابل هذا الاقتحام من أسفل. إنهم يرددون أن سلطة الكنيسة ليست هي مجموع قدرات أعضائها. فإذا تمكنوا من قول ذلك بصوت واحد، فسيكون لدينا موقف يُلبي علامة الاستفهام العلوية. ولكن بقدر ما أستطيع أن أرى، فإن اختلافاتهم عميقة للغاية. يختلف وعي النزعة الكلية حول الأنطولوجيا والميثودولوجيا والإبستمولوجيا حيث كل واحد منها يشترك مع بعض الدخلاء أكثر من الآخر. وإنني أشكّ فيما إذا كان بالإمكان وجود أكثر من تحالف مؤقت، ولأسباب ستصبح أكثر وضوحًا بعد تعليق موجز على علامة الاستفهام الرابعة.

4. الفاعلون ولاعبو الأدوار

أما بالنسبة إلى الفلاسفة المهتمين بنظرية الفعل، سيكون من المرجح، أن هذا المزيج يكون أكثر إثارة. فهل يمكننا بأي طريقة كانت، استبدال «الأغبياء العقلاء»، حيث عنوان ورقة بحث أمارتياسن (Amartya Sen) «التحدي» (1977) حيث تقوم الورقة بتلقيبهم بهذا اللقب وتزويد العالم الاجتماعي بأشخاص يحكمون كيف يَمضُون قدمًا في مزج الاختيار العقلي والاستجابة الذكية لأدوارهم والانفتاح على الاهتمامات الأخلاقية بطريقة استراتيجية؟ حسنًا، يبذل الفصلان الثامن والتاسع قصارى جهدهما لجعل «الكائن الاقتصادي» إنسانًا، «والكائن الاجتماعي» ذكيًا. ولكنهما يعكسان وجهة نظري المترددة التي تقول بأن عدم التطابق ما يزال قائمًا.

يبدو أنه لا تزال هناك نقطتان عنيدتان تتحديان الأمل في نظرية واحدة للعقل العملي.

أولًا: يفعل الفاعلون العقلاء استجابة لرغباتهم ومعتقداتهم. فهم لديهم بالتأكيد المجال لإصلاح معتقداتهم. وذلك بتلافي عدم الاتساق المَنطقي أو الافتقار إلى دليل. إنهم يفعلون ذلك من خلال عقلانية تداولية، حيث يتم إخفاء أهميتها وطبيعتها بافتراض أن الفاعلين العقلاء لديهم معلومات كاملة وحاسوب دقيق، لكن رغباتهم هي التي تحفزهم، ولا يمكننا فعل الكثير لتخفيف فكرة أن لدى الفاعلين العقلاء تفضيلات معطاة. يظل الجوهر العضال في أن التفضيلات حق لـ«الكائن الاقتصادي»

المعدل، دالة لانهائية تشبه الأذواق، بحيث يجب، في النهاية، أن تمثل من خلال وسائل المكاسب الاستشرافية. وعلى الرغم مما تقدمه فلسفة الذهن من تفسيرات بديلة للعقل العملي الذي لم نستكشفه بعد، فإن التخلي عن هذا الجوهر هو تجاهل للنموذج أيضًا. ومع ذلك، فإن ثمن التمسك به هو أنه لا توجد مساحة حقيقية للتوجه الذاتي التأملي والارتباط المعياري أو الأخلاقي. هنا يكون لاعبو الأدوار هم الأفضل في تسجيل النقاط. ونظرًا لأن نظرية العقل العملي في حاجة إليهم، فهي تتعارض مع النظرية السابقة. ولكن الأمر ما زال عنيدًا، ومن ثم، فنحن نعمل بفكرة أن لاعبي الأدوار لا يشيدون، فحسب، أدوارهم أثناء تفسيرها، بل يمكن أن يتنحّوا عنها، كأفراد. تُهدّد هذه الفكرة بكل تأكيد ببث الفُرقة بين الارتباط المعياري والأخلاقي، ولكنها تفعل ذلك دون أن تدع فاعلينا العقلاء يتراجعون للوراء في كلتا الحالتين.

ثانيًا: أصبح لدينا، إذًا، مفهومان متمايزان لإعادة البناء العقلي. المفهوم الأول، يعيد بناء الفعل بوصفه اختيارًا عقليًا أداتيًا من خلال وحدة فردية قائمة بذاتها، مع عناصر معيارية أو تعبيرية تغذيها، كتأثيرات على المكاسب التي يُدركها الفاعل. أما المفهوم الآخر، فهو مفهوم إعادة بناء الفعل على أنّه انصياع ذكي لقواعد اللعبة التي يتم لعبها، بمعنى «اللعبة» التي لا تجعل اللاعبين مستقلّين ذاتيًا. ومن ناحية أخرى، نلاحظ تعارضا بين الوحدة الفردية المفردة والتعددية القلقة للاعبين، حيث تعكس هذه الأخيرة مناقشتنا غير الحاسمة حول ما إذا كانت البين ذاتية سابقة على الذاتية، وتمثل تمييزًا واضحًا بين الفاعلين ولاعبي الأدوار أم لا. ولكن يجب أن يعمل عدم الحسم هذه المرة مع العلاقة المتوترة، التي لم تُحَل بعد، بين الارتباط المعياري والأخلاقي، حيث لا يكون الفاعلون العقلاء طرفًا فيه.

وكما هو الحال مع النزعة الكلية، فقد نتساءل ما إذا كان كلا النوعين من النزعة الفردية سيعملان بشكل جيد ضد تهديد هذا الاختراق، ولكن سيكون هذه المرة من أعلى. لايزال الفاعلون العقلاء مهددين بالتفسيرات البنيوية لتفضيلاتهم، وسيتم استيعاب لاعبي الأدوار العقلاء في الممارسات التي يجسدونها هم. ولكن يبدو لي أن هاتين النقطتين العنيدتين توحيان إليَّ مرة أخرى بافتراض أنّ وجهة نظر النزعة الفردية لها جانب واحد مشترك أكثر مع النزعة الكلية، وأكثر من جانب آخر من النزعة الفردية.

ولا تزال هناك مجموعتان قُطريّتان. ولا يبدو أنهما ممكنتان بالنسبة

إليّ. ولكي ندمج النظم مع لاعبي الأدوار، سنحتاج إلى التعامل مع الوقائع الاجتماعية على أنّها نُظُم خارجية ومقيدة، وعلى أنها مجموعة المعاني الذاتية القادرة على تعريف ذات لاعبي الأدوار. وهذا يبدو أمرًا متناقضًا. ثمة مجال أوسع بالجمع بين «الألعاب» والفاعلين، على سبيل المثال، لحل مشكلة المعايير، وترك نظرية الاختيار العقلي على صورة جيدة، لكننا قد حاولنا هذا في وقت سابق دون أن نحقق نجاحًا. وأفترض أن هذا هو نفس السبب الذي جعل المؤسسين يقدمون للتو فكرة أنه لا يمكن التوفيق بين الفاعلين ولاعبي الأدوار.

فإذا كان هذا مقبولًا، فإنه يدفعنا مرة أخرى إلى توليفة كبيرة في مركز الشكل 12.1 حيث غرسنا عمودًا في بداية الفصل. وأنّ أي أحد ينظر إلى الشكل 12.1 سيبدو أن لديه رغبة في افتراض أن الحقيقة تكمن في منتصفه حيث تنتهي الرقصة. إنني بحق أجد هذا جذّابًا. ولكن تظل وجهة نظري هي أن الوسط يمثل الثقب الأسود، حيث تختفي بداخله النظريات الاجتماعية والفلسفات دون أي أثر.

الموضوعات والأسئلة

لا تزال هناك قصتان لنرويهما. ولا يزال التباين العنيد بين التفسير والفهم وبين المذهب الطبيعي والهيرمنيوطيقا في الاختلاف حول الأنطولوجيا والميثودولوجيا والإبستمولوجيا قائما. ولهذا دعونا نجمع موضوعات الكتاب وفقًا لهذا.

تهتم القصتان الأنطولوجيتان المتنافستان بالعالم الاجتماعي وقاطنيه. فهما تتفقان على أنهما قد تمّ بناؤهما من خلال العملية التي تشكّل الأفعال الاجتماعية أو العملية التي تشكلت من خلالها الأفعال الاجتماعية. إنّها إلى حد ما اصطناعية وجوهرية، ولكن بأي معنى يكون هذا. عادة ما يفكر أصَحاب النزعةالتجريبية في نوع العملية التطورية التي يتفاعل فيها النحل مع خلايا النحل لتعديل خلايا النحل والنحل معًا، بمرور الوقت. وكذلك الحال بالنسبة إلى البشر الذين هم، بطبيعة الحال، أكثر تعقيدًا بكثير من النحل، وبرغم أنّ ثمة ضغوطًا نظامية تعمل من خلال رغبات ومعتقدات الفاعلين، فإنها تستدعي علم نفس معقدًا. ولكن لا يمكن لعلم النفس أن

يتجنّب الاشتباك مع أسئلة العلاقة بين الفكر واللغة، وهذا يحتاج إلى أن يكون بالفعل علم نفس متطورًا جدًّا، إذا لم يكن هناك قطيعة أنيقة من قبل نظرية الاختيار العقلي. ومع ذلك، فإن الطبيعة، في النهاية، استخدمت نفس العجينة الواحدة ولكنها قامت بتوزيع الخميرة. إنّ القصة الأخيرة هي قصة كيف تنتمي الحياة الاجتماعية إلى العالم الطبيعي ويُنظر إليها بتجرد المشاهد.

تفسّر الأنطولوجيا الملائمة للهيرمنيوطيقا الفكرة بأن العالم الاجتماعي هو عالم اصطناعي بشكل مختلف. إنه عالم اصطناعي قد تم تشييده من المعاني. هذه المعاني، من بعض وجهات النظر، مشتركة إلى حد يكاد أن يكون لها حياة خاصة بها، التي تتشكل عندما تتكشف إيقاعات التاريخ، لكننا لم نكتشف شيئًا كبيرًا، ولكن جرّبنا الفكرة التي تقول بأن المؤسسات والممارسات محكومة بـ«صور الحياة» التي لا يمكن أن يقال عنها شيء. وهناك وجهات نظر أخرى، تجعلنا -بشكل فردي وجماعي- صنّاعًا أصحاب سيادة، صناعا لحياتنا الخاصة، في عالمنا الاجتماعي. في هذه الحالة، لم تستخدم الطبيعة فقط نفس العجينة الواحدة، وذلك لأن حياة الإنسان والعالم التاريخي غريبان تمامًا.

يمكن للقصتين، ميثودولوجيًا، أن تبدآ بفصلٍ عن كيفية فهم الفعل من الداخل، لكنهما قريبًا سيجتمعان. ففي نقطة ما، إمّا أن يقدم أصحاب النزعة الطبيعية رواية سببية تفسيرية، وإمّا يصرون على أن هذا هو ما تم عرضه على الدوام. أمّا أولئك الذين يضغطون على القصة الهيرمنيوطيقية الكاملة، سيقاومون كلتا الحركتين. لا يوجد ثمة طريق سهل لإثارة هذا النزاع، لأسباب، ليس أقلها أنه لا يوجد تفسير طبيعي متفق عليه للتفسير السببي. فإذا تم التسليم بالقيود السابقة على ميثودولوجيا المعرفة الوضعية، سيكون لدينا طريقان مختلفان، بشكل كبير للاستمرار. أحدهما: هو متابعة نتائج قبول خلو النظرية من الوقائع، وهذا بدوره يؤدي إما إلى النزعة الذرائعية، التي تحدّثنا عنها في الفصل الرابع، وإما ربما يؤدي إلى تفسيرات سيكولوجية، لم نقم بفحصها: لماذا يوجد أنواع معينة من السرد السببي المقنع؟ والآخر هو التمسك بالواقعية والمنهج العلمي، اللذين يتيحان لنا الاستدلال من الظواهر التي نفسرها وفقًا لأسباب خفية عن الأنظار. يمكن أن يكون التعليق الفاصل في هذا النزاع هو مواجهة هذا الاختلاف والترحيب بعلماء الاجتماع للمضي قدما دون عائق من قبل أي شريعة قائمة.

لقد استخدمنا هذا الترخيص لاستكشاف الأفكار الواضحة والمتنافسة في إعادة البناء العقلي، بَدءًا من الأفكار الواضحة والمنافسة التي قدّمتها نظرية الاختيار العقلي، وانتهاءً بتحليل الفعل بوصفه اتباعًا لقواعد، لكنّنا قد أفسدنا بعد ذلك هشاشة هذا التباين من خلال محاولة التخفيف من تأملية لاعبي الأدوار ومراقبتهم الذاتية. وهذا من شأنه أن يتركنا للتفكير كثيرا من الناحيتين الفلسفية والميثودولوجية، وعلى وجه الخصوص، التفكير في:

أي تحليل للاتفاقات هو الذي يرتبط بأسباب الفعل، وأيها الذي يقدّم هذا أكثر من غيره، وكيف؟ وما هو تفسير العقل العملي الذي يمكن أن يربط بين الاختيار الاستراتيجي والتوقعات المعيارية والحكم الفردي؟

أمّا من الناحية الإبستمولوجية، فما زال هناك الكثير أمامنا، يُمكن استدعاء المعرفة الوضعية، على الأقل، النظرية التجريبية في المعرفة، التي تم تشييدها على أساس الخبرة المباشرة، بحيث يمكن الحكم على الافتراضات عن طريق اختبار الملاحظة. ما يحدث هو أمرٌ غير واضح، إذا تخلّينا عن المعتقد التقليدي الخاص بأسس المعرفة. لقد تُرك الواقعيون حتى الآن، بشكل لا يُغتَفر، للبحث عن الدوجمائي المطيع والذرائعي المثير للقلق، وهو ما تم معالجته هنا. وفي هذا الصدد ما زالت المقاربات الهيرمنيوطيقية تُكافح من أجل إظهار أن إعادة البناء العقلي تُقدِّم، بشكل إبستمولوجي، طريقةً لمشكلة الأذهان الأخرى يُمكن الدفاع عنها، وتتجنب الوقوع في الدوائر الهيرمنيوطيقية.

قد يبدو كل هذا على أنه دعوة مفتوحة للنسبوية. ويبدو أننا قد تُركنا مع السرد السببي أو التأويلية، الذي ينتمي إلى خطابات محلية وجزئية بشكل تاريخي، ويتحدى كل احتمال لإيجاد سرد شارح للحكم عليها. ولكن ليست هذه هي النتيجة المقصودة. كان الهدف من الفصل الحادي عشر هو بيان أن هذه النتيجة هي نتيجة كارثية نتجت عن شكل من أشكال النسبوية التي تهزم نفسها بنفسها. في هذه الحالة، فإنّ النتيجة الصَحيحة هي أن الإبستمولوجيا يجب أن تقطع شوطًا طويلًا حيث تتفقد الحجج المتعلقة بالخصوصية التاريخية، وكلّ طرق البحث عن الحقيقة واكتشافها، ولكن بعد العودة بالحتمية المتجددة إلى التساؤلات الترنسندنتالية الخاصة بالكيفية التي تجعل المعرفة ممكنة.

ومع ذلك، فيما يلي هناك أربعة أسئلة تُلخّص علامات الاستفهام التي

أُدرجت بصورة فضفاضة في الشكل 12.1:

هل يُمكن النَّظر إلى لاعبي ألعاب الحياة الاجتماعية، وبشكل دائم، على أنهم أتباع لقواعد وصناع للاختيارات؟

وهل ينبغي أن نعتمد على نظرية العقل العملي حيث تكون حيثيات الفعل هي علل الفعل؟ ولفهم الوقائع الاجتماعية، هل نحن في حاجة إلى مفاهيم سيكولوجية سابقة و/أو مفاهيم دخيلة على العلوم الطبيعية؟ وهل هناك صورة ما للحتمية تقبلها العلوم الاجتماعية؟

وأخيرا، أتساءل ما إذا كان كوندرسيه كان على حق عندما قال: «ترتبط الحقيقة والفضيلة والسعادة معا في سلسلة أبدية»؟ لقد تم تقديم بعض هذه الروابط. يمكن أن يُعلّق أصحاب النزعة الطبيعية بأنّ معرفة الطبيعة، بما في ذلك عناصر الطبيعة البشرية والاجتماعية نفسها، تجلب لنا قوة السيادة والتحكم. وعلى الرغم من أن معظمهم سوف يضيف أن المعرفة محايدة من الناحية الأخلاقية، فهناك أولئك الذين يحاجّون بموضوعية الأخلاق، ويربطون بين المعرفة الذاتية والفضيلة. وعلى الجانب الآخر، من المنزل، يشكّل كلٌّ من الفهم والسلطة الحياة من خلال قواعد تؤسس وتنظم حياة المجتمعات. وسوف يضيف العديد من الناس بأن التوقعات المعيارية ليس لها علاقة بالواجبات الأخلاقية. ولكن قد يكون هذا تقليلا من قيمة «أخلاق الأصالة»، والاستشهاد بعنوان كتاب تشارلز تيلور (Charles Taylor) «التنوير» (1991)، كموضوع للعلوم الاجتماعية وللحياة الحديثة بوجه عام، وإنّني أشعر بيأس من مفهوم الاستقلال الذاتي الذي يربط بين الحياة والخبرة والمواطن الحر ومعايير المجتمع العادل.

وإذا كانت هناك مثل هذه الحكمة النهائية التي يجب تحقّقها، فإنّ هذا الكتاب لم يحققها. لقد كانت رحلة متواضعة، حيث أشعلها تي. إس. إليوت (T. S. Eliot) بشكل جيد في قصيدته «جيدينج الصغيرة»:

لن نتوقف عن الاستكشاف

فنهاية كل استكشاف

سيوصلنا إلى حيث بدأنا

ونتعرف إلى المكان لأول مرة.

قائمة المراجع

- Allison, G. 1971. Essence oj Decision. Boston: Little, Brown.
- Ayer, A.]. 1936. Language, Truth and Logic. London: Gollancz.
- Bacon, F. 1620. First Book of Aphorisms. In]. Sped ding et al., eds., The Great Instauration. London, 1857-59.
- Barnes, B. and Bloor, D. 1982. 'Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge'. In Hollis and Lukes, eds., 1982.
- Berger, P. 1963. Invitation to Sociology. Harmondsworth: Penguin Books.
- Beveridge, W H. 1942. Social Insurance and Allied Services. London: HMSO (Cmnd 6404).
- Black, M. 1990. Perplexities: Rational Choice, the Prisoner's Dilemma and Other Puzzles. Ithaca: Cornell University Press.
- Bloor, D. 1976. Knowledge and Social Imagery. London: Routledge and Kegan Paul.
- Bohman, J. 1993. New Philosophy oj Social Science. Cambridge, MA: MIT Press.
- Braybrooke, D. 1987. Philosophy if Social Science. New York: Prentice-Hall. 1990. 'How Do I Presuppose Thee? Let Me Count the Ways: The Relation of Regularities to Rules in Social Science', Midwest Studies in Philosophy, vol. 15, pp. 80-93.
- Bunge, Mario. 1996. Finding Philosophy in Social Science. Yale University Press.

- Colman, M. 1995. Game Theory and its Application in the Social and Biological Sciences. Oxford: Butterworth Heinemann.
- Condorcet, M. de. 1795. Sketch for a Historical Picture oj Progress oj the Human Mind. Trans.]' Barraclough. London: Noonday Press.
- Davidson, D. 1984. 'On the Very Idea of a Conceptual Scheme'. In Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford University Press.
- Davis, M. D. 1983. Game Theory - A Non- Technical Introduction. New York: Basic Books. De George, R. 1983. 'Social Reality and Social Relations', Review of Metaphysics, vol. 37, pp. 3-20.
- Descartes, R. 1637. Discourse on the Method. In E. Haldane and G. Ross, eds., Philosophical Worksof Descartes. Cambridge University Press, 1911. 1641. Meditations on First Philosophy. In E. Haldane and G. Ross, eds., Philosophical Works of Descartes. Cambridge University Press, 1911. 1644. The Principles of Philosophy. In E. Haldane and G. Ross, eds., Philosophical Works of Descartes. Cambridge University Press, 1911.
- Dilthey, W, 1926. Gesammelte Werke, ed. B. Groethuysen. Stuttgart: Teubner Verlag.
- Durkheim, E. 1895. The Rules cif Sociological Method. New York: The Free Press,
- 1964. 1897. Suicide: A Study in Sociology. London: Routledge and Kegan Paul, 1952. 1898. 'Individualism and the Intellectuals', trans. S. and]. Lukes. Political Studies, vol. 17, pp. 14-30.

- 1912. The Elementary Forms cif the Religious Life. London: George Allen and Unwin, 1915.
- Edgeworth, F. Y 1881. Mathematical Physics. London: Kegan Paul.
- Elster,J. 1984. Ulysses and the Sirens (rev. edn). Cambridge University Press.
- 1985. Making Sense of Marx. Cambridge University Press.
- 1989(a). Nuts and Boltsfor the Social Sciences. Cambridge University Press.
- 1989(b). The Cement of Society: Studies in Rationality and Social Change. Cambridge University Press.
- Elster,J. and Hylland, A., eds. 1986. Foundations cif Social Choice Theory. Cambridge University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1937. Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande. Oxford: Clarendon Press. 1956. Nuer Religion. Oxford University Press.
- Fay, Brian. 1996. Contemporary Philosophy of Social Sciences: a Multi-Cultural Approach.Oxford: Basil Blackwell.
- Feyerabend, P. 1975. Against Method. London: New Left Books.
- Flyvberg, B. 2001. Making Social Science Matter: H1hy Social Enquiry Fails and How it can Succeed Again. Cambridge University Press.
- Fontenelle, B. de. 1686. The Plurality ofWorlds. Trans. (1688)]. Glanvill. London: Nonsuch Press, 1929.
- Frankfurt, H. 1971. 'Freedom of the Will and the Concept of a Person', Journal of Philosophy, vol. 68.

- Friedman, M. 1953. 'The Methodology of Positive Economics'. In Essays in Positive Economics. University of Chicago Press.
- Gauthier, D. 1986. Morals by Agreement. Oxford University Press.
- Gauthier, D. and Sugden, R., eds. 1993 Rationality, Justice and the Social Contract. Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf.
- Giddens, A. 1979. Central Problems in Social Theory. London: Macmillan. 1986. Durkheim. London: Fontana.
- Gilbert, M. 1989. On Social Facts. London: Routledge.
- Habermas,J. 1967. On the Logic of the Social Sciences. Trans. S. W. Nicholson and]. A. Stark. Cambridge, MA: MIT Press.
- Hacking, I. 1999. The Social Construction of What? Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hahn, F. 1980. Money and Iniflation. Oxford: Basil Blackwell.
- Hahn, F. and Hollis, M., eds. 1979. Philosophy and Economic Theory. Oxford University Press.
- Hargreaves Heap, S. 1989. Rationality in Economics. Oxford: Basil Blackwell.
- Hargreaves Heap, S., Hollis, M., Lyons, B., Sugden, R., and Weale, A. 1992. The Theory of Choice: A Critical Guide. Oxford: Basil Blackwell.
- Harsanyi, J. 1955. 'Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility', Journal of Political Economy, vol. 63.
- Hempel, C. G. 1965. Aspects of Scientific Explanation. New York: Free Press. Hobbes, T. 1651. Leviathan, ed.].

Plamenatz, London: Fontana, 1962; ed. R. Tuck, Cambridge University Press, 1991.

- Hollis, M. 1968. 'Reason and Ritual', Philosophy, pp. 231-47. Reprinted in B. Wilson, ed., 1971, and A. Ryan, ed., 1975.
- 1996. Reason in Action: Essays in the Philosophy rif Social Science. Cambridge University Press.
- 1998. Trust Within Reason. Cambridge University Press. Hollis, M. and Lukes, S. 1982. Rationality and Relativism. Oxford: Basil Blackwell.
- Hollis, M. and Smith, S. 1990. Explaining and Understanding International Relations. Oxford: Clarendon Press.
- Hollis, M. and Sugden, R. 1993. 'Rationality in action', MIND, vol. 102, pp.I-35.
- Homans, G. 1964. 'Bringing Men Back In', American Sociological Review, 29, No.5, pp. 809-18. Reprinted in A. Ryan, ed., 1975.
- Hookway, C. 1988. Quine. Cambridge: Polity Press.
- Hughes,]. and Sharrock, W. 1997. The Philosophy of Social Research, 3rd edn. London: Longman.
- Hume, D. 1739. A Treatise of Human Nature, ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- 1748. Enquiries Concerning the Human Understanding, ed. L. A. SelbyBigge. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- International Labour Office. 1976. Employment Growth and Basic Needs: a One- World Problem. Geneva: International Labour Office. James, S. 1984. The Content if Social Explanation. Cambridge University Press.
- James, W 1890. The Principles if Psychology. New York:

Dover Books, 1950.

- Kant, I. 1781. The Critique of Pure Reason. Trans. N. Kemp Smith. London: Macmillan, 1929.
- 1785. The Groundwork of the Metaphysic of Morals. Trans. H. J. Paton under the title of The Moral Law. London: Hutchinson, 1953.
- 1788. The Critique of Practical Reason. Trans. L. W Beck. Cambridge University Press, 1949.
- Keynes, J. M. 1936. The General Theory of Employment, Interest and Money. London: Macmillan.
- Kincaid, H. 1996. Philosophical Foundations of the Social Sciences. Cambridge University Press.
- Kuhn, T. 1970. The Structure of Scientific Revolutions, 2nd edn. University of Chicago Press.
- Lakatos, I. 1978. The Methodology of Scientific Research Programmes. Cambridge University Press.
- La Mettrie,J. 0. de. 1747. L'Homme machine. Trans. G. A. Bussey, under the title of Man a Machine. La Salle: Open Court, 1912.
- Lewis, D. 1969. Convention: A Philosophical Study. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Lipsey, R. E. 1963. Introduction to Pofsitive Economics. London and New York: Harper and Row.
- Little, D. 1991. Varieties of Social Explanation: An Introduction to the Philosophy if Social Science. Oxford: Westview Press.
- 1992. Understanding Peasant China: Case Studies in the Philosophy if Social Science. New Haven, CT: Yale

University Press.

- Lukes, S. 1973. Durkheim - His Lift and Work. London: Allen Lane.
- 1974. Power: A Radical View. London: Macmillan.
- Lyas, C. 2000. Peter Winch. Chesham: Acumen Publishing.
- Lynch, M. 1997. Scientific Practice and Ordinary Action. Cambridge University Press.
- Macpherson, C. B. 1962. The Political Theory if Possessive Individualism. Oxford University Press.
- Martin, M. and McIntyre, L., eds. 1994. Readings in the Philosophy if Social Science. London: MIT Press.
- Marx, K. 1852. The Eighteenth Brumaire if Louis Napoleon. In Karl Marx and Fredrick Engels: Selected Works, vol. I. Moscow: Foreign Languages Publishing House, 1962.
- 1859. Preface to A Contribution to the Critique if Political Economy. In T. B. Bottomore and M. Rubel, eds., Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosopfry. London: Penguin Books, 1963.
- Mill,J. S. 1843. A ~stem if Logic. London:]. W Parker (Book VI, edited by A]. Ayer, London: Duckworth, 1988).
- 1859. On Liberty, ed. M. Warnock. London: Fontana, 1962.
- 1863. Utilitarianism, ed. M. Warnock. London: Fontana, 1962.
- Morrison, K. 1995. Marx, Durkheim, Weber. London: Sage.
- Nietzsche, F. 1887. The Genealogy if Morals. New York: Doubleday, 1956.
- O'Neill,John, ed. 1973. Modes if Individualism and

Collectivism. New York: St. Martin's Press.

- Papineau, D. 1978. For Science in Social Science. London: Macmillan.
- Parsons, T. 1951. The Social System. Chicago: The Free Press.
- 1968. The Structure if Social Action (2 vols.). New York: Free Press.
- Phillips, D. C. 1996. Holistic Thought in Social Science. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Pleasants, N. 1999. Wittgenstein and the Idea if a Critical Social Theory. London: Routledge.
- Popper, K. 1945. The Open Society and its Enemies. London: Routledge and Kegan Paul.
- 1959. The Logic if Scientific Discovery. London: Hutchinson.
- 1960. The Pover!y if Historicism. London: Routledge and Kegan Paul.
- 1969. Conjectures and RifUtations. London: Routledge and Kegan Paul.
- 1972. Objective Knowledge. Oxford University Press.
- Potter, G. 2000. The Philosophy if Social Science - New Perspectives. London: Longman.
- Przeworski, A and Teune, H. 1970. The Logic if Comparative Social Inquiry. New York: Wiley and Sons.
- Quine, W v. O. 1953. 'Two Dogmas of Empiricism'. In From A Logical Point if View. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1961.
- Rawls,J. 1971. A Theory of Justice. Oxford University Press.

1993. Political Liberalism. New York: Columbia University Press.

- Robbins, L. 1932. An Essay on the Nature and Significance if Economic Science. London: Macmillan.
- Romp, G. 1997. Game Theory - Introduction and Applications. Oxford University Press.
- Rorty, R. 1982, 'Method, Social Science and Social Hope'. In Consequences if Pragmatism. Brighton: Harvester.
- 1987. 'Non-Reductive Physicalism'. In K. Cramer, ed., Theorie der Subjectivitat. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 278-96.
- Rosenau, P. M. 1992. Post-Modernism and the Social Sciences. Princeton University Press.
- Rosenberg, A 1995. The Philosophy if Social Science (2nd edn). Boulder, CO: Westview Press.
- Rowntree, B. S. 1901. Poverty: a Study of Town Life. London: Macmillan.
- Ruben, D.-H. 1985. The Metaphysics if the Social World. London: Roudedge and Kegan Paul.
- Ryan, A 1970. The Philosophy if the Social Sciences. London: Macmillan.
- Ryan, A, ed. 1975. The Philosophy if Social Explanation. Oxford University Press.
- Samuelson, P. 1963. 'Problems of Methodology - A Discussion', American Economic Review, vol. 52, pp. 232-36.
- 1964. 'Theory and Realism - A Reply', American Economic Review, vol. 54, pp. 736-40.

- Sapir, E. 1929. 'The Status of Linguistics as a Science', Language, vol. 5.
- Schelling, T C. 1960. The Strategy of Conflict. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Searle, J. 1995. The Social Construction if Reality. Harmondsworth: Penguin Books.
- Sen, A K. 1977. 'Rational Fools', Philosophy and Public Aifoirs, vol. 6, pp. 317-44. Reprinted in F. Hahn and M. Hollis, eds., 1979, and in Sen, 1982.
- 1982. Choice, Welfare and Measurement. Oxford: Basil Blackwell.
- 1995. 'Rationality and Social Choice', American Economic Review, vol. 85, pp. 1-24.
- Shubik, M. 1982. Game Theory in the Social Sciences. Cambridge, MA: MIT Press.
- Singer, D. 1961. 'The Level-of-Analysis Problem in International Relations'. In K. Knorr and S. Verba, eds., The International ~stem: Theoretical Essays. Princeton University Press, pp. 77-92.
- Skinner, Q 1985. The Return if Grand Theory in the Human Sciences. Cambridge University Press.
- Strawson, P. F. 1959. Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics. London: Methuen.
- Taylor, C. 1964. The Explanation if Behaviour. London: Roudedge and Kegan Paul.
- 1989. Sources if the Self. Cambridge University Press.
- 1991. The Ethics if Authenticity. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Townsend, P. 1979. Poverty in the United Kingdom. London: Allen Lane.
- Turner, S. 2000. The Cambridge Companion to Weber. Cambridge University Press.
- Wallace, W, ed. 1969. Sociological Theory. London: Heinemann.
- Weber, M. 1904. The Methodology of the Social Sciences. Glencoe: Free Press, 1949.
- 1922. Economy and Society: an Outline of Interpretative Sociology. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Whorf, B. L. 1954. Language, Thought and Reality. Boston: MIT Press and New York: Wiley.
- Williams, B. A. 0. 1985. Ethics and the Limits of Philosophy. London: Fontana Books. 1995. Making Sense of Humanity. Cambridge University Press.
- Williams, M. and May, T. 1996. Introduction to the Philosophy of Social Research. London: UCL Press.
- Wilson, B., ed. 1971. Rationality. Oxford: Basil Blackwell.
- Winch, P. 1958. The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy. London: Routledge and Kegan Paul.
- 1964. 'Understanding a Primitive Society', American Philosophical Quarterly, vol. I, pp. 307-24.
- Wittgenstein, L. 1953. Philosophical Investigations. Oxford: Basil Blackwell.
- JOURNALS: There are a number of journals in this field which the introductory student could consult. Three of the most useful are listed here: for details of their contents and how to access them in paper form or electronically, consult these web

addresses. Philosophy of the Social Sciences (ISSN 0048-3931) and History of the Human Sciences (ISSN 09526951) at http://www.sagepub.co.uk/. Journal for the Theory of Social Behaviour at http://www.blackwellpublishers.co.uk/journals/JTSB/.

قائمة المصطلحات

Actor	لاعب دور
Agent	فاعل فاعل
Analytic-synthetic distinction	التمييز التحليلي – التركيبي
Appearance and reality	الظاهر والحقيقة
دAssumptions Assumptions	افتراضات
Autonomy	الاستقلال الذاتي
Backward induction	استقراء عكسي
Behaviorism	السلوكية
Bureaucratic Politics model	نموذج السياسة البيروقراطية
Causation	السببية
Classification	التصنيف
Convention Convention	اتفاق
Determinism	الحتمية
Empathy	تعاطف
Empiricism	النزعة التجريبية
Enlightenment project	مشروع التنوير
Epistemology	إبستمولوجيا (نظرية المعرفة)
Equilibrium	توازن
Functional	وظيفي
Expectations	توقعات
Normative	معياري
Expected utility	المنفعة المتوقعة
Explanation	التفسير
Explanatory understanding	الفهم التفسيري
Fact/value distinction	التمييز بين الواقعة والقيمة
False consciousness	الوعي الزائف
Falsification	التكذيب
Foundations of knowledge	أسس المعرفة

Free-rider problem	مشكلة المنتفع
Functions	الوظائف
Game Theory	نظرية الألعاب
Battle of the Sexes	معركة الجنسين
Cooperative games	الألعاب التعاونية
Coordination	التنسيق
Prisoner's Dilemma	معضلة السجين
Hermeneutic circle	الدائرة الهيرمنيوطيقية
Hermeneutic, double	الهيرمنيوطيقا المزدوجة
Hermeneutics	الهيرمنيوطيقا
Historicism	النزعة التاريخية
Holism	النزعة الشمولية
Human nature	طبيعة الإنسان
Ideal types	النماذج المثالية
Identity	الهُويّة
Ideology	الأيديولوجيا
Individualism	النزعة الفردية
Methodology	(الميثودولوجيا (علم المنهج
Induction	الاستقراء
Institutions	المؤسسات
Invisible Hand	اليد الخفية
Judgement	الحكم
Level-of-analysis problem	مشكلة مستوى التحليل
Logical positivism Logical positivism	الوضعية المنطقية
Motivation	دافع
Naturalism	النزعة الطبيعية
Necessity	الضرورة
Norms Norms	معايير
Ontology	أنطولوجيا (علم الوجود)
Other Minds	الأذهان الأخرى
Paradigm	النموذج الإرشادي

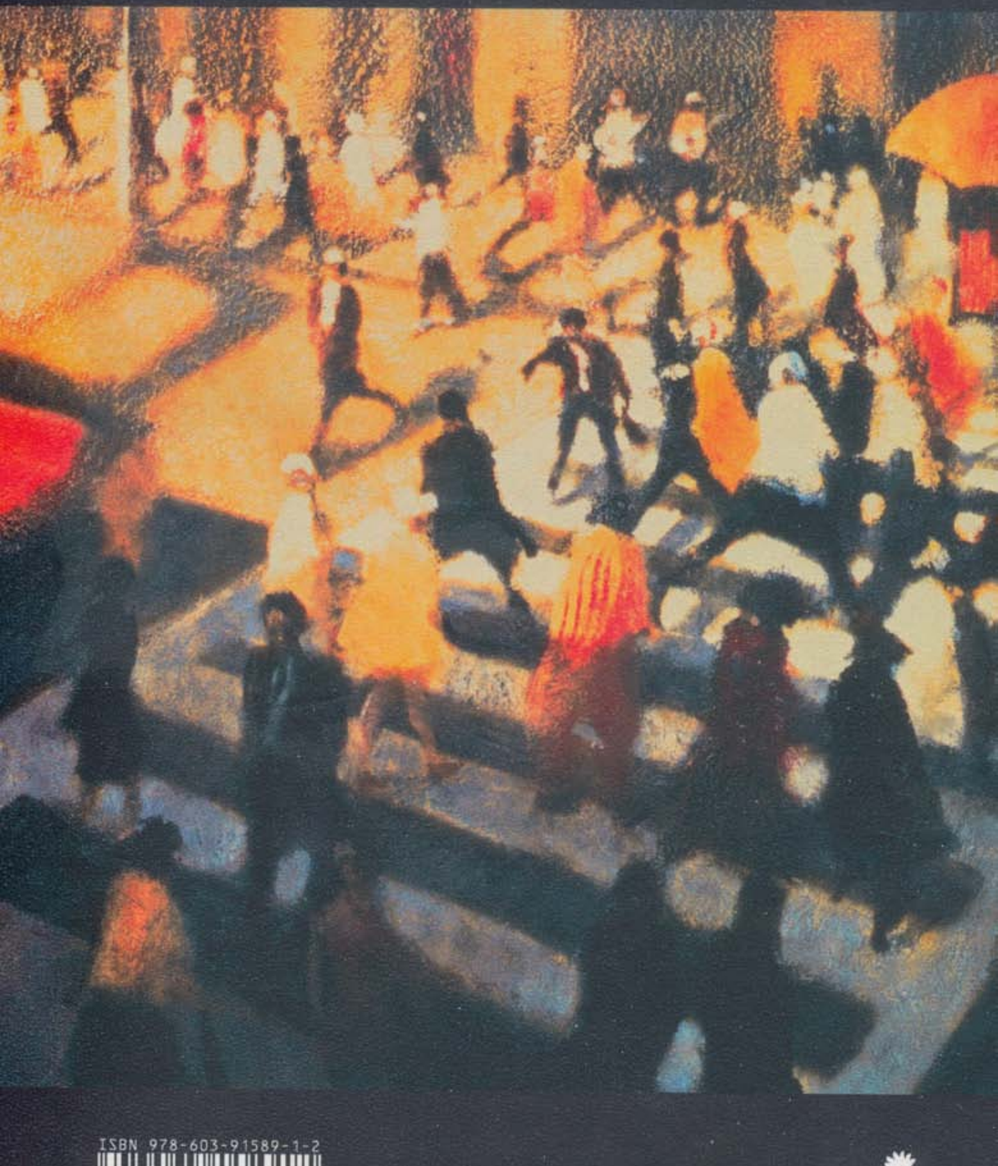
Pareto-superiority	أفضلية باريتو
Positive economic	الاقتصاد الوضعي
Positive science	العلم الوضعي
Positivism	الوضعية
Poverty	الفقر
Power	السلطة/القوة
Pragmatism	الذرائعية
Prediction	تنبؤ
Rational Agents	الفاعلون العقلاء
Rational Choice Theory	نظرية الاختيار العقلي
Rationalism	النزعة العقلانية
Rationality	العقلانية
Realism	الواقعية
Relativism	النسبوية
Role Role	دور
Rules	قواعد
Self-interest Self-interest	المصلحة الشخصية
Social facts	الظواهر الاجتماعية
Social contract theory	نظرية العقد الاجتماعي
Social position	الموقف الاجتماعي
Strong program	البرنامج القوي
Structure	بنية
Systems Systems	نظم/أنساق

Truth	الصدق
Understanding	الفهم
Utilitarianism Utilitarianism	النفعية
Value-neutrality	حيادية القيمة

MANA.NET



يقدم هذا الكتاب العابر للتخصصات مدخلًا واضحًا لفلسفة العلوم الاجتماعية؛ إذ يتطرق إلى مشكلات ناشئة عن قضايا فلسفية جوهرية، ويوضح لماذا يُعدّ التفكير الفلسفي أمرًا جوهريًا بالنسبة للعلوم الاجتماعية، دافعًا القارئ إلى تأمل طبيعة المنهج في العلوم الاجتماعية عبر استكشاف هذه المشكلات. كما يحاول أن يجيب عن سؤال مؤرّق، هو: هل هدف العلوم الاجتماعية تفسير العالم الاجتماعي؟ أم فهم العالم الاجتماعي من داخله؟



ISBN 978-603-91589-1-2

9 786039 158912

الطبعة الأولى: 2021

معنى
MANA